a titánica figura literaria y filosófica que representa, Georges Bataille ha ejercido, blemente, una importante influencia en otros escritores franceses, como lt, Derrida y Baudrillard. *Sed de aniquilación* se adentra hasta el tuétano de sus s. Sin embargo, el libro de Nick Land no supone en modo alguno un intento de arse de la obra de Bataille para alcanzar algún tipo de inteligibilidad secular o de ometerse con la aridez del discurso académico, sino que está escrito como una ión.

uten cuestiones teóricas de la filosofía, la sociología, la psicodinámica, la política y ía, pero solo en tanto que peldaños hacia las aguas profundas del sacrificio textual, las palabras enmudecen ante la voz quebrada de la muerte. La modernidad es ida hasta sus cimientos kantianos, con su filosofía trascendental del objeto, pero la e Bataille atraviesa violentamente esta lectura tan disciplinada para revelar las corrientes subyacentes que nos llevan hacia el caos y la disolución: un violento o de huida, la sed de aniquilación.

and, cuyo objetivo es difundir lo que él denomina "el horror virulento" de la obra aille, escribe con una viveza y un compromiso que suelen asociarse más a las obras as que a la investigación intelectual. Este libro es relevante para todos aquellos ados en la filosofía del deseo, la psicopatología, la teoría política y jurídica, la a de la religión o la poesía. También satisfará ampliamente a todos aquellos dos u obsesionados por sus tormentos sexuales o por una muerte que conciben amente como propia.

RIA~OSCURA
EDITORIAL

ISBN 978-84-123775-1-4
9 788412 377514

SED DE ANIQUILACIÓN · Nick Land ·

SED DE ANIQUILACIÓN

[Georges Bataille y el Nihilismo Virulento]

~ Nick Land ~

MATERIA~OSCURA
EDITORIAL

SED DE ANIQUILACIÓN

[Georges Bataille y el Nihilismo Virulento]
Un ensayo sobre religión atea

~ Nick Land ~

Prólogo de Abraham Cordero

Editado por Fernando Manjarrés

MATERIA~OSCURA
EDITORIAL

SED DE ANIQUILACIÓN
Georges Bataille y el Nihilismo Virulento
Nick Land

Traducción: Abraham Cordero

Título original
THE THIRST FOR ANNIHILATION
Georges Bataille and Virulent Nihilism
©Nick Land, 1992

©De la obra original, Routledge, 1992
All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.

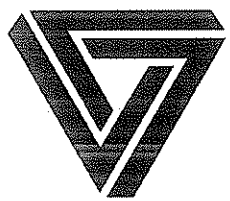
©De la presente edición, Materia Oscura editorial, 2021
©De la traducción, Abraham Cordero, 2021
©De las ilustraciones, Daniel Medrán Navarro (Yesod), 2021

Materia Oscura editorial
www.materiaoscuraeditorial.com

Fernando Manjarrés
La tía Eva Ediciones

Traductor: Abraham Cordero
Corrección y maquetación: La tía Eva Ediciones
(Materia Oscura Editorial)
Imprime: ByPrint, S.L.

Primera edición: noviembre de 2021
ISBN: 978-84-123775-1-4
Depósito Legal: SG 178-2021



MATERIA~OSCURA
EDITORIAL

La profundidad del artista trágico estriba, en suma, en que su instinto estético evalúa hasta las consecuencias más remotas, en que no se detiene, miope, en lo más cercano, en que atestigua la economía a gran escala que justifica lo terrorífico, el mal, lo cuestionable, llegando más allá que a simplemente justificarlo [N III 575].

No hay nada
excepto
lo imposible
y no Dios [III 47].

El cero es inmenso.

Índice

CÓDIGOS DE REFERENCIA 11
PRÓLOGO – por Abraham Cordero 13
PREFACIO 21
1. "LA MUERTE DE LA FILOSOFÍA SENSATA" 37
2. LA MALDICIÓN DEL SOL 69
3. TRANSGRESIÓN 109
4. PASCUA 129
5. DIOS MUERTO 137
6. LA IRA DEL TIEMPO CELOSO 151
7. FANGED NOUMENON (LA PASIÓN POR EL CICLÓN) 167
8. CUERPOS FLUIDOS (UNA DIGRESIÓN SOBRE MILLER) 187
9. ABORTANDO A LA RAZA HUMANA 203
10. EL LABERINTO 235
11. COMUNICACIÓN INCONCLUSA 263
BIBLIOGRAFÍA 297

CÓDIGOS DE REFERENCIA

Cuando una referencia consiste en un número romano seguido de uno arábigo, esta indica un volumen y un número de página de las *Œuvres Complètes de Bataille*.

Otras obras completas se indican con una o varias letras iniciales, seguidas de ese mismo código. Siendo estas:

A	Aquino
B	Boltzmann
H	Hegel
K	Kant
L	Lukács
N	Nietzsche
S	Sade
Sch	Schopenhauer

Otros códigos refieren a textos específicos en lugar de a obras completas:

Ca	Gleick, *Caos: La creación de una ciencia*
Cap	Marx, *El capital. Tomo I*
CD	Agustín, *La ciudad de Dios*
DI	Walker, *El declive del Infierno*
EM	Ragon, *Los espacios de la muerte*
EPC	Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*
Esp	Derrida, *Espolones: Los estilos de Nietzsche*
Gr	Marx, *Grundrisse*
Hay	Hayman, *El Marqués de Sade*
PDC	Platón, *Diálogos completos*
Pol	Aristóteles, *Política*
R	Rimbaud, *Poesías completas*
TE	Cioran, *La tentación de existir*
TC	Miller, *Trópico de Cáncer*

PRÓLOGO

Por *Abraham Cordero*

Todo esfuerzo, toda perpetuación del exceso, es fútil, del mismo modo que su contraparte se nos muestra como una imposibilidad biológica, la perdurabilidad de nuestra existencia individual y colectiva está ligada a la indiferente marea solar. La vida, cualquier proceso terrestre, no deja de ser una detención momentánea del flujo solar; es esta acumulación sin precedentes de recursos lo que Land, junto a Bataille, denomina "gloria", fundamento de cualquier civilización productivista y el velo que protege —ineficazmente— a la humanidad de la realidad propia del astro rey, a saber, su inenarrable tendencia a la disipación, la imposibilidad misma de alcanzar utilidad absoluta alguna.

Precisamente de esta constatación emerge la ruptura de Land con cualquier proyecto humanista, faraute de lo imposible, es decir, de *la resistencia abstracta a la pérdida*. Si el destino de la energía es el desperdicio total, la muerte es el único fin, el colapso de cualquier estructura trascendente ante la imperturbabilidad de la inmanencia. Es este movimiento inexorable lo que, para Land, da pie a la religión, a lo sagrado, en contraposición al utilitarismo inherente al ser humano. Dios nace para tratar de someter al tiempo, en tanto que principio último de la utilidad, garante de la persistencia del ser, como obliteración persistente de cualquier imposibilidad y garantía racional de una tendencia irreligiosa a evitar nuestra desaparición; la omnipotencia de Dios tropieza ante su omnibanalidad como mero servidor del ansia de inmortalidad que atraviesa la historia terrestre, como una simple abstracción del flujo solar. ¿Cuán miserable es una vida incapaz de reconocerse en la muerte?

La humanidad, para Land, es la corporeización del odio que alberga Dios hacia sí mismo. Solo a través de una teología de la redención el cristianismo ha pervertido su fundamento, la subyugación (y profanación) de una religión del suicidio divino, del sacrificio absoluto, a los intereses velados de un monoteísmo que se alía con el carácter racional de la inmortalidad en lugar de con el carácter sagrado de la muerte. De acuerdo con Bataille, Dios es la garantía trascendente del ser y, por tanto, la muerte de Dios supone a su vez la pérdida del yo, la disolución de la humanidad nuevamente en el flujo de la energía solar.

La vida, dice Land, en última instancia solo es capaz de (parecer) separarse de la muerte porque también la propaga; la degradación de la energía se aprovecha de la vida en aras de producir un aumento agregado en la entropía. El *continuum* de Bataille, la colectividad humana, condena al individuo a desangrarse hacia el desperdicio inútil, cualquier anhelo de individualidad de la materia agonizante se pierde en la carnicería sin límites de un proceso imparable que goza de un apetito voraz.

Dicho anhelo de individualidad se articula con base en el ansia de inmortalidad, eliminación injuriosa y racional de lo sagrado en un movimiento propiamente kantiano, como un movimiento vital natural que, tanto para Land como para Bataille, responde a un proceso neguentrópico (tan caro a los procesos extrópicos del Land cercano a la neorreacción). La vida es entendida entonces como una resistencia al cambio, a la pérdida; un proceso neguentrópico constituiría una resistencia a las tendencias entrópicas de un sistema abierto, gracias a la compensación energética alcanzada por la disposición de sus diferentes subsistemas. Sin embargo, para Land, este proceso simplemente llevaría a una ulterior explosión entrópica. La vida, la resistencia a la entropía, no sería sino en último término *catalizadora* de esta.

Todo esfuerzo, dice Land, está construido con base en el sol. La voluntad de gloria, de derrochar nuestra vida y nuestros bienes sin más fin que el propio desperdicio inútil, constituye la verdad solar última: la necesidad del gasto, del sacrificio. He aquí los fundamentos de la economía solar, una economía del exceso; la vida

tiene como único objetivo el derroche de la riqueza solar, "el mundo [...] está enfermo de riqueza" [VII 15]. Y esto no se da porque acaso nosotros traslademos un anhelo propio al sol, sino que el sol se erige como sujeto inconsciente de la historia terrestre, puesto que nosotros solo somos *un efecto del sol*.

Es esta necesidad del gasto, sumada al exceso de recursos del sistema energético general y en contraposición al principio racional del consumo moderado, la que establece las bases de identificación del bien con la anticultura propia del capitalismo. Para Bataille el capitalismo es la tiranía de la acumulación, del bien, en tanto que este supone la racionalización del consumo en aras de la acumulación, y cuyos criterios (los del bien) pueden ser identificados, gracias a Nietzsche, como los de autoidentidad, permanencia, benevolencia e individualidad trascendente, cuyo germen operativo es el falso anhelo racional humano de la perdurabilidad individual. El capitalismo, sostiene Land a través de Bataille, constituye la anticultura perfecta en el momento en que toda cultura supone una ruptura en el nivel de la producción, dando alas al proceso primario, a la evolución de la muerte; por ello es por lo que Land proclama a viva voz que "solo en la muerte la vida se convierte en un eco del sol, al darse cuenta de su destino inevitable: la pura pérdida". El capitalismo supone, por tanto, un rechazo vehemente (de hecho, la versión extrema de dicho rechazo) al gasto, suscribiendo el consumo racional de la mercancía propio de la burguesía en contraste con el gasto inútil y desmedido de la aristocracia y la Iglesia.

Sin embargo, de esta persecución desvivida por la perdurabilidad es de donde emerge la identificación entre el Bien y Dios; la anulación de posibilidad de pérdida alguna salvo de forma negativa. Dios sustenta dos principios indispensables: creación y conservación. Si se ha de identificar a la divinidad con un ser benévolo resulta totalmente imposible avalar la posibilidad de que Este pueda aniquilar (reducir al no-ser) a cualquiera de sus criaturas. Sin embargo, debido a su omnipotencia, es igual de impensable que *no pueda no hacerlo*, problema que la teología ataja, dice Land avalado por Santo Tomás, mostrando la aniquilación como una renuncia a la acción de conservación, y no como una acción *per se*. La muerte

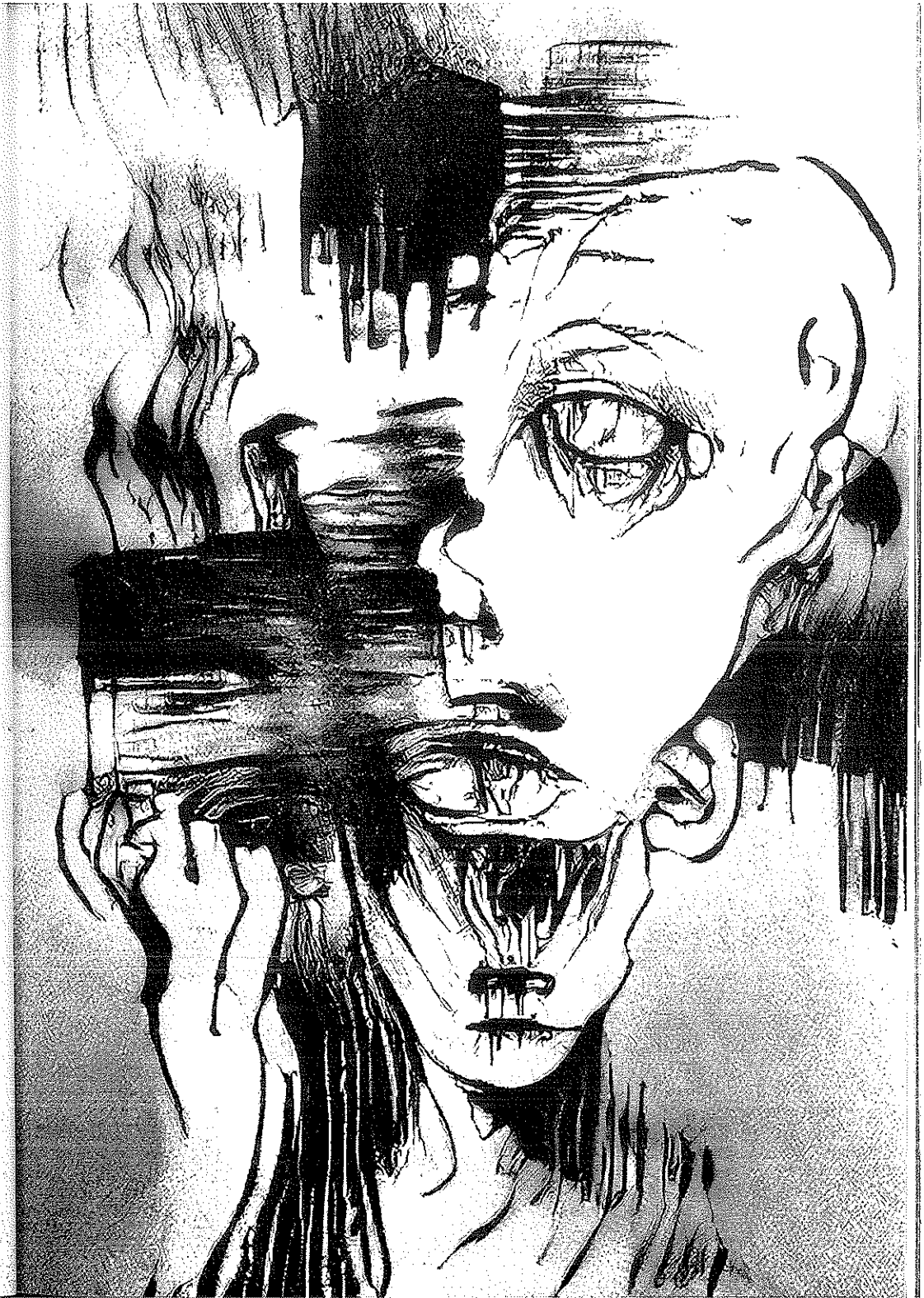
de Dios, por tanto, no debería llevarnos hacia una posición de negatividad respecto a cualquier postulado de fe, sino a un abandono de cualquier interés por el cadáver decrépito de un dios fehacientemente incompetente. Se trata de adoptar la acreencia como herramienta de exploración del límite.

La base de cualquier materialismo ateo, por tanto, es la de la materia increada, o noúmeno, desligada de cualquier residuo monacal. El bajo materialismo de Bataille identifica el noúmeno como muerte impersonal, como pulsión inconsciente, dejando una puerta abierta al diagnóstico del deseo inhumano que guía el proceso terrestre. Es aquí donde Bataille y Nietzsche se dan la mano, en la identificación del fin de la humanidad en la gestación de algo *ajeno* a ella misma, movilizada por una energía creativa transindividual e inconsciente, la superación del hombre a través de su disolución (el superhombre, como superación creativa de la humanidad), de vuelta a los hornos infernales del holocausto solar. Una idea que Land desarrolla con mayor detenimiento a través de la teoría de la geotraumática de Barker en los *Escritos del CCRU*. Para Land, la técnica suprime lo humano, produciéndose el advenimiento de una revolución shoggótica y, con ella, la eliminación de cualquier exterior al capitalismo (la victoria definitiva del bien, del gasto racional, terminando con el tiempo de vida útil de la humanidad), una inmanentización en la cual pasan a circunscribirse todos los procesos que denominamos vida, y cuya realización pasa por lo teleopléxico. La teleoplexia es un neologismo que alude a la escalada autorreforzada de los procesos cibernéticos y su intensificación; se trata de una teleología invertida (o deuteroteleología) que es indistinguible de una teleonomía. ¿Qué se pretende? Indiciar la no-necesaria-disociación entre desorden y agencia, o, dicho de otro modo, mostrar que los procesos de reorganización complejos no-reglados han de poder asociarse con un posible agente inteligente en contraposición a la visión de la inteligencia como una característica propia de los procesos complejos ordenados, puesto que la negación de inteligencia en los primeros se daría con base en una visión privilegiada del ser humano. La eliminación del puesto central del hombre en el cosmos revela como la personalidad (y, en general, todo proceso de individuación) recibe su hálito vital de fuerzas impersonales e inconscientes. La humanidad es un títere de elementos que escapan a su comprensión, la sed de aniquilación no nace sino del inconsciente deseo de reincorporarnos a la trayectoria solar originaria cuyo único fin es *el cero*. Toda irrupción edípica se encuentra condenada a ser pasto de la desesperación.

El noúmeno, como nos muestra Bataille, es más un problema religioso que uno epistemológico. Abrazar el cero es el último reclamo de una multiplicidad condenada a la aniquilación; la indigente aceptación de la impasible inmanencia. "La desesperación es simple, [...] es la ausencia de toda esperanza, de todo atractivo. Es el estado de las extensiones desoladas y —puedo imaginar— del sol" [V 51]. La vida se confunde en la muerte al no dar cuenta de su propia condición como laberinto circunscrito a esta; citando erráticamente a Land podríamos decir que la vida difiere de la muerte y es muerte *otra vez* [*noch einmal*]. Solo a través de la muerte alcanzamos el cero intensivo, el silencio, el retorno al flujo desinhibido, en definitiva, la *comunicación* (núcleo irreducible de la comunión). Este no es un libro sobre Georges Bataille, del mismo modo que no puede suscribirse por entero que sea obra de Nick Land, este libro es la muestra inequívoca de una *comunión* de sangre entre el autor francés y su relevo británico.

Finalmente, Land asevera que tras dar cuenta de la imposibilidad de satisfacer nuestra perdurabilidad egoica únicamente nos queda aceptar la rendición. Ahora bien, no se trata de someternos a una agencia externa en aras de salvaguardar en un último desacato existencial nuestra posibilidad de alcanzar la inmortalidad a expensas de la pérdida de nuestra individualidad (a través de un falso movimiento *irracional*), sino que se trata de "entregar nuestra agencia en general", de abandonarnos por completo en una súplica sin destino. Solo cabe hundirnos en la trágica desesperación propia de la constatación de la ausencia de valor del ser.

En la festividad del flujo anónimo cerramos los ojos y despertamos como cofrades de una comunidad trágica. Si tan solo pudiésemos rendirnos...



PREFACIO

Como para darse un aire positivo, en el que se disimulaba un matiz de superioridad, me ha reprochado usted a menudo lo que llama mi "apetito de destrucción" [TE 113].

Las razones para escribir un libro se remontan al deseo de modificar las relaciones que existen entre el ser humano y sus semejantes. Esas relaciones se juzgan inaceptables y se perciben como una miseria atroz.

Sin embargo, mientras escribía este libro me di cuenta de que era impotente para hacer frente a esta miseria. Hasta cierto punto, el deseo de intercambios *humanos* perfectamente claros y que escapen a las convenciones generales se convierte en un deseo de aniquilación [II 143].

*

Siempre he buscado inconscientemente aquello que me derribara al suelo, pero el suelo también es una pared.

*

Lo que más conviene a un autor es elaborar un prefacio a su obra a modo de *disculpa*, adornando esta con un aura de necesidad. Después de todo, uno no debe pedir atención sin motivo alguno. Que un escritor proporcione algún tipo de justificación rudimentaria para su libro parece generar expectativas bastante modestas, pero tal exigencia acaba por anularme, ya que esta es una obra que ha sido educada en perfecta superfluidad, aferrándose débilmente al cero. No hay una sola frase que no suponga una gratuidad y que no genere confusión; a lo sumo, un grito medio impedido y sofocado por la ironía. Cada apelación que se hace al nombre "Bataille" se estremece entre la pretensión y la broma. *Bataille*. No sé nada de él. Sus obsesiones me perturban, su ignorancia me adormece, su pensamiento me resulta incomprensible, la abrasión de sus cizallas escriturales me imposibilita articular palabras de forma correcta. En respuesta, balbuceo, como medida para resistir la ansiedad, exasperándome a mí mismo a través de palabras. Encerrado en una celda

con mis propios desvaríos huecos... Pero al menos no es *eso*... (E incluso ahora miento) ...

En realidad, Bataille me parece que constituye mucho menos un dilema intelectual que uno sexual y religioso, atravesando transversalmente el suicidio letárgico en el que todos nos vemos embarcados. Aceptar sus escritos es imposible, resistirlos es irrelevante. Uno se halla anormalmente excitado, despavorido y sin refugio. ¿Quizás sean náuseas? Tal melodrama no tarda en causarnos gracia. (aunque terminamos por vomitar, justo como cuando morimos).

De modo que trato de convencerme de que *habría sido* relativamente sencillo escribir un libro medianamente sensato sobre la obra de Georges Bataille; un libro que habría discutido la contribución que hizo a la cultura literaria y filosófica de la Francia del siglo XX, exponiendo sus doctrinas sobre "economía general", "bajo materialismo" y "ateología", valorando la excelencia de sus diversos estilos de prosa y su poesía, recomendando que sus obras sean invertidas en lecturas serias, erudición y que, finalmente, den pie a una estimación juiciosa; esto simplemente constituiría, según mi parecer, un libro de mal gusto. Esta clase de libros ya son siempre lo suficientemente deprimentes, pero en el caso de Georges Bataille la situación es aún más peliaguda, al tratar algo parecido a la pornografía pura tan querida por nuestros académicos nietzscheanos contemporáneos. Tener éxito al escribir un libro de cualquier tipo sobre Bataille ya es en sí algo despreciable, porque solo en los retorcidos espacios intersticiales del fracaso puede tener lugar el contacto, la infección y —en el límite— la intimidad no-egoica que él denomina "comunicación". Tratar de recuperar el sentido de las obras de Bataille es el camino más seguro hacia su empobrecimiento radical. Es tan patético tratar de buscar algún tipo de educación en Bataille como tratar de buscar consuelo en Nietzsche (Bataille es, por supuesto, más honesto en lo que respecta a sus propias hipocresías).

No hay duda de que el acto de sazonar a Bataille en aras de garantizar una cómoda digestión por parte de la maquinaria cultural del capitalismo constituye un retorcido ejercicio de prostitución, además uno de un tipo que él hubiera apreciado plenamente. ¡Qué deliciosa obscenidad! Un escritor que trató de ayudarnos a invertir,

almacenado junto a todos los demás en nuestra reserva de activos informático-financieros, con el fin de ser prostituido a través de los flujos profesionales de las academias occidentales. Hay, por ejemplo, norteamericanos que ya han comenzado a balbucear eso de "Bataille contra Marx", aunque el asunto rara vez llega a ser tan estúpidamente ideológico. Más pérfido es el "él era un bibliotecario, ¿sabes?" Bataille, cada vez más enredado en la industria deconstructivista *pulp* de discusiones interminables sobre logocentrismo, metafísica occidental y otros tantos *seinsvergessenheiten*, el Bataille que leía mucho y que tenía cosas muy inteligentes que decir. Bataille puede ser elogiado o condenado en términos de su erudición, pero esto poco importa si se compara con su santidad como viajero de lo enfermo... Pero los libros son buenas madrigueras en las que esconderse, y pocos lugares posibilitan una pequeña huida como lo hace una biblioteca; los estantes de ficción, historia, geografía, cada libro supone un pretexto para la desrealización, esperando pacientemente el momento en que pueda acoplarse a alguna vaga ensoñación.

No es que este libro constituya un ruego especial por sí mismo, ha buscado agujas en las alcantarillas más indigentes de la Tierra, arrastrándose de rodillas tras frenar de golpe cualquier consumo y suplicando a la academia que lo prostituya cada vez más en una espiral de abusos. Desde que se hizo teóricamente evidente que nuestras preciosas identidades personales eran solo etiquetas y marcas para intercambiar migajas de fuerza de trabajo en un inmundo circuito libidinoeconómico, los vestigios de la teatralidad del autor se han ido desgastando. ¿A quién le importa lo que "cualquiera" piense, sepa o teorice sobre Bataille? Lo único que hay que intentar abordar es la intensa onda expansiva que aún nos alcanza junto a sus brasas literarias... Por ahora, es decir, mientras cualquier cosa pueda aún "alcanzarnos". Allá donde Descartes necesitaba a Dios para mediar en sus relaciones con sus semejantes, el hombre secular está contento con su televisor y con todos los demás canales mercantilizados de pseudocomunicación con los que su civilización lo ha dotado tan cuidadosamente. Por supuesto, esas cosas son para su propia protección; para filtrar una aterradora amenaza de infección. Si la apertura a la alteridad, la comunicación básica y la curiosidad

experimental son señales de una sociedad exuberante, su única calibración real reside en su tendencia a ser diezmadas por las enfermedades de transmisión sexual y la religión nihilista. Sobre esta base, parece que nuestra sociedad, a pesar de sus enérgicos esfuerzos, aún no ha consumado en átomos impermeables su largamente idealizada esclerosis. El camino de grava todavía existe, y solo conectamos entre la grava.

*

Son las 03:30 de la mañana. Supongamos que uno está "borracho" —un empobrecido cifrado de todas esas cosas terribles que se le hacen al sistema nervioso en las profundidades de la noche— y que la filosofía es "imposible" (aunque uno todavía pueda pensar, incluso hasta un punto cercano al terror y el asco). ¿Qué significará que este episodio de la historia real del espíritu muera sin dejar rastro? ¿A dónde se ha desviado? "Pensé en la muerte, que imaginé similar a ese paseo sin propósito (pero el paseo, en la muerte, toma este camino sin razón, 'por siempre')" [III 286].

Una lucidez extraordinaria, gélida y nítida en la oscuridad, pero paralizada; alojada en algún rincón del universo que la aferra como si de un cepo se tratara. Una oleada de náuseas acompañada de un dolor de cabeza peculiarmente insinuante, como si el pensamiento mismo estuviera copulando sin reservas con el sufrimiento. Un frío húmedo, cercano a la niebla, se cuela por la ventana abierta. Me río, deleitado por el destino que me ha convertido en un reptil. La metálica frialdad del intelecto parece un instrumento cortante en mi mano; el fragmento desprendido de una máquina herramienta, o de un matadero, buscando el sentido terminal que siempre fue rechazado.

El objeto de la filosofía, en la medida en que la meditación reflexiva sobre el pensamiento pueda ser tomada como un caso para caracterizarlo, se prescribe arbitrariamente como un razonamiento no trastornado (los casos de psicopatología, psiquiatría, psicología anormal, etc., no contravienen ni remotamente esta selección rigurosa, porque tales estudios acerca del pensamiento trastornado se constituyen —en principio— sin ningún problema). Es así como

la razón, adecuadamente adaptada, tranquila, moderada y productiva, monopoliza la concepción filosófica del pensamiento, de la misma manera que el comportamiento robótico, ampliamente extendido debido al trabajo regulado, elimina de la existencia social cualquier expresividad demasiado intensa. Mi devoción anormal por Bataille se debe al hecho de que nadie ha hecho más que él por tratar de rescatar el violento vacío inexpresivo de su pacificado olvido, logrando despertar así al monstruo que habita en el sótano de la razón.

No es que lo reprimido esté encerrado en una mazmorra, sino que está varado en un laberinto y se encuentra conectado al mundo diurno por una continuidad secreta. Cualquier maraña de confusión puede llegar a parecer una puerta, un laberinto una barrera, y uno termina diciendo "yo", pero el interior no es una celda, es un pasillo; un pasaje esculpido en la suave roca de la pérdida. La experiencia interior atraviesa una porosidad sombría, y los gemidos del minotauro reverberan por sus arterias, insinuando una proximidad indefinible. Se vuelve difícil dormir.

*

Por supuesto, soy indulgente conmigo mismo de innumerables formas. "Yo" me digo a mí mismo que el pronombre personal no marca la posición pseudoneutral de un comentarista *esta vez*. Sino que se trata más bien una prolongación del incesante *je* de "Bataille" en un nuevo episodio de degradación. Porque es notable lo degradado que puede llegar a devenir un discurso cuando está marcado por la reiteración obsesiva del ego abstracto, mezclando cierta arrogancia con una humildad insípida. El quejido crónico que resulta —algo parecido a una reverberación degenerada del hombre del subsuelo de Dostoievski— es la insistencia de una humanidad que ha devenido en insoportable indignidad. "Yo" soy (estoy solo), como la exhibición de mal gusto de un tormento endógeno, como la traición de la comunicación, como una herida supurante, en la que el tejido monádico de la carne se pierde en un desorden de pus y costras, etc., etc. (bostezas, por supuesto, pero yo continúo). Sí, *yo* —por definición— soy un mendigo inmundo (como Dios),

escarbando en los faldones de una atención reacia y avergonzada, conducido a una astucia que fusiona la miseria con un elemento esquivo de la amenaza. ¿Es la mera indolencia la que vence toda tendencia hacia la decorosa impersonalidad? Apenas. O mejor, yo no me atrevo a pensar eso. Me quejo a expensas de este *discurso sobre los escritos de Georges Bataille*, como una horrible confirmación de su cobardía y moderación, simultánea a la monotonía de su prostitución; una sibilante parodia de la risa que se tambalea sobre la abyecta desnudez de un sollozo. Sin embargo, al mismo tiempo, poco importa si escribo sobre Bataille o sobre mí. Si hay una frontera entre nosotros, es solo en la medida en que él se vio momentáneamente frustrado al encarar la verdad de su obra.

La escritura de Bataille exhibe un marcado apego al pronombre de la primera persona, y el modo confesional es especialmente predominante en sus obras más "literarias", aunque este se extiende por casi todas partes. La consecuencia más evidente de este recurso es sumergir el yo narrativo en el texto, fusionando voz y discurso en un campo de inmanencia, y poniendo en juego sin reservas la identidad (*en jeu*). No solo la mayor parte de la ficción publicada durante la vida de Bataille se narra en primera persona —incluyendo *Historia del ojo*, *Madame Edwarda*, *Lo imposible*, *El cura C.* y *El azul del cielo*— sino que en todos los casos está involucrada más de una voz confesional —incluso después de que se excluyan los diversos egos del diálogo—, bien se deba esto al resultado de prefacios "autorales" o de estructuras narrativas estratificadas. *El cura C.*, por ejemplo, incluye nada menos que tres voces narrativas en primera persona distintas, y las rupturas temporales en el orden de sus discursos complican aún más la situación. Hay un atractivo ingobernable, una difícil situación de aislamiento, una voz resistente a toda delimitación, una *infección*, de modo que leer a Bataille no supone una contribución a la positividad, sino una súplica.

No conviene a los mendigos vestirse con túnicas de orgullosa neutralidad, sino todo lo contrario; nadie se hunde bajo el peso de la individualidad como ellos. Si los mendigos se sienten tan a menudo impulsados a la religión es porque nunca puede estar en el in-

terés racional de nadie responderles. Deben heredar la tradición de los gritos sin respuesta que se hallan encriptados en las celdas monásticas. Estos mendicantes han quedado desamparados en un eco de la muerte de Dios, pero, sin espacio alguno que les aguarde en el orden secular, se ven obligados a vivir su ilimitado empobrecimiento como una necesidad imposible. En cuanto a mí (y también Bataille), el asunto es más cómico.

No me crea poco compasivo. Es indudablemente desagradable atravesar estos matorrales de identidad abstracta. La escuálida representación de la individualidad promiscua constituye una perpetua exasperación; recordándote en todo momento, por sí misma, que estás atrapado. Que la enunciación deba ser acosada por un "yo" no es una mera insensatez estilística, es una repugnancia y, sin embargo, las únicas vías de evasión que se alejan de ella son hipócritas. Intentar esconder los grilletes que arruinan la complexión del texto constituiría en sí mismo una celebración decisiva de la autonomía, degradando aún más el texto, calificándolo de manera aún más concluyente como materia servil (desde la cual el ego ha trascendido hacia la invisibilidad). Sacarse a uno mismo de un libro escribiendo puede significar muchas cosas; el diletantismo de alguien para quien escribir es desde el principio mera simulación y artificialidad, el profesionalismo de alguien para quien los libros tienden al anonimato (cuando no inmediatamente a la mercantilización, al menos a la correspondiente al capital profesional), el autoritarismo de alguien perdido en una locura monológica cercana al solipsismo, o la humildad demasiado ostentosa de quien prefiere guiar entre bastidores. Puede ser timidez genuina, pomposidad, apatía inercial, e incluso experimentación, pero lo que nunca podrá ser, mientras sea remotamente deliberado, es una fuga.

Sigue siendo tentador renunciar a la postura de la primera persona, incluso aunque su fuerza calificadora y corrosiva reduzca el riesgo de descansar en un objetivismo complaciente o en una pseudocolectividad. Las indulgencias de la personalidad, la autonomía espuria, la responsabilidad y la simulación idiosincrásica son lo suficientemente repelentes como para permitirnos cierto grado de descuido táctico. Uno termina por dibujar una dimensión de

efectividad desordenada, simplemente por aversión. Pero referirnos a Bataille de esa manera resulta un tanto absurdo, al sugerir, como lo hace, que la impersonalidad es algo simple de lograr. Después de todo: el "yo" no debe ser expulsado, sino sometido a sacrificio. Cuando nos adentramos en la obra de Bataille nos vemos obligados a referirnos no a un autor, sino a un *hastío*, gesticulando en el vacío; el síntoma de una comunidad trágica ausente.

*

Ha pasado ya mucho tiempo desde que quedé atribulado debido al poema de Bataille "Rire" ("Risa"):

Reírse y reírse
del sol
de las ortigas
de las piedras
de los patos

de la lluvia
del pipí del papa
de mamá
de un ataúd lleno de mierda [IV 13].

Este poema presenta tres de los temas cruciales e imprescindibles que atraviesan los escritos de Bataille: la risa, el excremento y la muerte. Dichos "temas" se suspenden solo momentáneamente en el borde de la inteligibilidad filosófica, y luego son liberados a través de una inmolación eufórica sobre el núcleo ardiente de la literatura, desintegrándose en una masa heterogénea sin sentido. Sus obras reiteran obsesivamente que el cuerpo descompuesto es excrementicio y que la única respuesta apropiada a la muerte es la risa. El cadáver no solo se disuelve en una materia baja nociva análoga a los excrementos, sino que también es *de hecho* defecado como desperdicio por la vida de la especie. Porque el cadáver constituye la verdad del individuo biológico, su consumada superfluidad. Solo a

través de la transición hacia ese desperdicio irredimible el individuo es marcado con la deliciosa huella de su exceso. Debido a que la vida es puro excedente, el hijo de "Rire" —de pie al lado de su madre, quien llora en silencio, mientras él se encuentra absorto contemplando los hediondos restos de su padre— sufre convulsiones de horror que acaban por estallar en gritos de júbilo, tan intransigentes como un orgasmo. "Rire" es, en parte, una contribución a la teoría del duelo. La risa es una comunión con los muertos, ya que la muerte no es objeto de risa: la muerte misma es quien encuentra una voz cuando reímos. La risa es lo que se pierde en el discurso, la hemorragia de la pragmática, entre la excitación y la obscenidad.

Bataille nos dice que el universo es energético y que el destino inherente a la energía es el desperdicio total. La energía del sol se descarga de forma unilateral y sin diseño alguno. Esa fracción de la radiación solar que golpea los recursos terrestres, todo esfuerzo terrestre, provocando la febril obscenidad que llamamos "vida".

La vida aparece como una pausa en el camino de la energía; como una precaria estabilización y complicación de la descomposición solar. Es comprensible a un nivel básico como *la solución general al problema del consumo*. Esta perspectiva económica solar (o general) desvela la producción como una ilusión; la hipostatización de una digresión en el consumo. Producir es gestionar parcialmente la liberación de energía en su pérdida, y nada más. La muerte (el despilfarro o el gasto) es el único fin, el único término definitivo. La "utilidad" no puede ser en realidad otra cosa que la caracterización de una función, que no tiene más sentido que un gasto que se le escapa por completo. Esta es la "utilidad relativa". El orden de la historia occidental tiene como síntoma más pertinente el desvío de la utilidad de este sentido relativo hacia un valor absoluto y paradójico. Una reptante moralidad esclava coloniza el valor, subordinándolo a la definición de "aquello que sirve". Lo "bueno" se convierte en sinónimo de utilidad; con medios, mediación, instrumentalidad y dependencia implícita.

La verdadera trayectoria de la pérdida es la "inmanencia", la continuidad, la materia baja o el flujo. Si la resistencia estrictamente regional de todo lo que demora, impide o detiene momentánea-

mente el movimiento de disolución se abstrae del flujo solar, es interpretable como trascendencia. Esta *resistencia abstracta a la pérdida* se caracteriza por la autonomía, la homogeneidad y la idealidad, y es lo que Bataille resume como "utilidad (absoluta)".

El retorno (inevitable) de la energía restringida a la inmanencia da alas a la religión, cuyo núcleo es el sacrificio, generador de lo sagrado. El sacrificio es el movimiento de liberación violenta del servilismo, el colapso de la trascendencia. Inhibir la recaída sacrificial del ser aislado conforma el marcado utilitarismo inherente a la humanidad, correlacionado con una delimitación profana de la feroz naturaleza, que encuentra su fórmula en la teología. En su aspecto profano, la religión es marcializada bajo una concepción de Dios; el garante final del ser persistente, la sumisión del tiempo (ruinoso) a la razón y, por tanto, el principio último de la utilidad.

Acurrucada a la sombra de sus dioses, la humanidad es el proyecto de una abrogación definitiva del gasto y, por tanto, una imposibilidad. El proyecto humanizador posee la forma de una ley insostenible. A pesar de las fortificaciones de la prohibición, lo imposible corroe a la humanidad en *erotismo*, la erupción del exceso irreducible, que es la unidad básica de la sexualidad y la muerte. El erotismo nos carcome como el inevitable triunfo del mal (la pérdida total).

Es esta sumisión apasionada al destino (= muerte) lo que guía las lecturas del propio Bataille, encontramos un ejemplo en *La literatura y el mal*, la mejor obra de poética ateológica jamás escrita. *La literatura y el mal* está compuesta por una serie de respuestas a la escritura que exhiben la complicidad entre el arte literario y la transgresión. Bataille insiste constantemente en que cualquier escritor que no sea utilitarista no está interesado en servir a la humanidad o promover la acumulación de bienes, por más refinados, delicados o espirituales que estos sean. En cambio, estos escritores —Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet son los ejemplos que da Bataille en su obra— se preocupan por la comunicación, que significa la violación de la individualidad, la autonomía y el aislamiento, la imposición de una herida a través de la cual los seres se abren a la comunidad del desperdicio sin sentido.

La literatura constituye una transgresión contra la trascendencia, el desgarro oscuro y profano de una herida sacrificial, permitiendo una comunicación más básica que la pseudocomunicación del discurso instrumental. El corazón de la literatura es la muerte de Dios, la ausencia violenta del bien y, por tanto, de todo lo que protege, consolida o garantiza los intereses de la personalidad individual. La muerte de Dios es la transgresión definitiva, la liberación de la humanidad de sí misma, de regreso a la extravagancia ciega e infernal del sol.

*

Para los temerosos resulta un mero consuelo imaginar que la filosofía ha muerto. La realidad es que se trata de todo lo contrario. La filosofía será la última de las cosas humanas; quizás el impulso eficiente del fin. Que la humanidad está destinada a desaparecer es uno de los pensamientos más básicos y, si cabe, la restricción más elemental para la filosofía, ya que pensar en nombre de la propia especie no deja de suponer un miserable provincianismo.

El hombre es una cosita que ha aprendido a tartamudear la palabra "infinito". Al hacerlo, hace que todo sea pequeño, minimizándose incluso a sí mismo. Basta sumergirse en la historia del monoteísmo para dar cuenta de la miseria de los "infinitos" humanos en comparación con la más casual de las inmensidades naturales. Primero es necesario que una cosa se marchite para que comparta algo con nosotros; debe volverse "humana".

Si la naturaleza acaso pudiera llegar a resultar herida u ofendida por nosotros, lo haría únicamente a un nivel superficial. La naturaleza profunda —la materia— es otra cosa; lo indiferente y lo inviolable (es más profunda, por lo tanto, que Dios). Esta naturaleza profunda no sufre por nada, no se molesta por nada, no discute nada. Únicamente en la superficialidad puede encontrar uno una defensa.

Hay un simple criterio de gusto en filosofía: evitar la vulgaridad del antropomorfismo. Si se falla en esto, uno se pone del lado de las jaulas. A continuación, se listan, sin rodeos, sus características:

1. Deshumanización completa de la naturaleza, implicando el más absoluto impersonalismo en la explicación de las fuerzas naturales, así como una cosmología vigorosamente ateológica. Ningún tipo de residuo de oración. Un fastidio instintivo con respecto a todos los rastros de personalidad humana y el tratamiento de tales como excremento de la materia; como su parte más innoble, su alcantarilla...
2. Fatalismo despiadado. No hay lugar para decisiones, responsabilidades, acciones, intenciones. Cualquier apelación a alguna noción de libertad humana desacredita a un filósofo, sin excepción.
3. De ahí la ausencia de toda moralización, incluso la más nítida, la más aristotélica. La inclinación por la corrección —por no hablar de la venganza— ancla a uno en la superficialidad.
4. Desprecio por las evaluaciones comunes; hay que tener cuidado hasta de no desviarse accidentalmente hacia lo correcto. Incluso ser un enemigo es demasiado reconfortante; uno debe ser un alien, una bestia. Nada es más absurdo que un filósofo que busca agradar.

Materialismo libidinal es el nombre de tal filosofía, aunque quizás sea menos una filosofía que una ofensa. Históricamente es pesimista, en el suntuoso sentido en el que transecta las obras de Nietzsche, Freud y Bataille, así como las de Schopenhauer. Temáticamente es "psicoanalítica" (aunque ya no cree ni en la psique ni en el análisis), termodinámico-energicista (pero ya no fisicalista o lógico-matemática), y quizás un tanto *morbosa*. Metodológicamente es genealógica, diagnosticadora y se muestra *entusiasta* por la acentuación de la intensidad que la llevará desde la insurrección al delirio no-egoico. Estilísticamente es agresiva, solo un poco subhiperbólica y, sobre todo, tremendamente irresponsable...

Dicho pensamiento está más interesado en las perforaciones que en las proposiciones; hackeando las compuertas que protegen a la civilización de un diluvio de energía impersonal. Podría describirse como una escritura contra la cautela, pero cualquier descripción resulta inevitablemente domesticadora. Nunca encontrará a su padre ni a su madre; no tiene antepasado último de ningún tipo. Porque no empezó con Nietzsche, ni con el furor tópico-patológico encontrado en Schopenhauer, ni con el inconsciente de la obra kantiana, e incluso podemos ir más atrás... Ha sido la amenaza lo que ha provocado que incluso la filosofía más antigua (ya Anaximandro, como sugiere Nietzsche) se anticipe a la policía. Otra descripción podría ser la siguiente: el materialismo libidinal marca el retorno literario de aquello que resulta más intolerable para la humanidad.

Nadie puede "ser" un materialista libidinal. Esta es una "doctrina" que solo puede sufrirse como una abominación, un tintineo de los nervios, la combustión de la razón articulada y la rabia nauseabunda del pensamiento. Es una hiperlepsia del sistema nervioso central, que arruina los regímenes adaptativos del cuerpo y consume sus reservas a través de convulsiones rítmicas que no solo son inútiles, sino devastadoras. Schopenhauer ya sabía que el pensamiento es desastroso a nivel médico, Nietzsche lo demostró. Un filósofo anciano es o un monstruo de la resistencia o un charlatán. ¿Cuánto tiempo puede tardar una tormenta de fuego en agotarnos? ¿Y un sol artificial que se alce sobre la tierra? Solo cuando el resplandor del bulbo raquídeo de Nietzsche se fusionó con el del cielo sobre una plaza de Turín, el materialismo libidinal casi alcanzó su realización.

Como todos los "-ismos", el materialismo libidinal es, en el mejor de los casos, una parodia, en el peor, una constricción. Lo que importa es el violento impulso de huir que da título a este libro. *Sed de aniquilación*. Este nombre ha crecido en mí como una úlcera en el intestino. ¿Lo que ha quedado marcado aquí es el deseo o su negación? ¿La superación de la voluntad, el nihilismo, el *Todestrieb*? Me parece que es, ante todo, la compulsión de abstraer. Considerada histórica y antropológicamente, se trata de la negación arrancada de su función lógica en aras de convertirse en el destino no objetivo de un apego, despojada de su formalidad por una inversión feroz, *besetzt*, y acoplada a un motor de liquidación. De modo que el instrumento de la disección lógica es reconocido en su terrible materialidad; la negatividad como excitación. Hablamos más bien de una "voluntad de negación que de la negación de la voluntad"

[N II 839]; se trata de una diferencia esquiva que se retuerce como un clavo oxidado en una carne delicada. ¿Es el anhelo primitivo que busca la abolición de la realidad un objeto de investigación filosófica, o se trata de un impulso que se autorrealiza *a través* de la filosofía? ¿Qué es lo que resulta realmente sutil en este caso?

La sutileza nos pone de los nervios, pero todo se encuentra impulsado por una inmensa crudeza: la muerte nos apasiona. Incluso antes de adentrarme en la muerte me veo aquejado por un dolor insoportable debido a mi sed de esta. Acepto que mi caso es en algunos aspectos aberrante, pero lo que me ensarta en el cero no deja de ser una aberración inextricable de la verdad. Ser parco en el amor por uno mismo, por la muerte, es no comprender nada.

Esto no es para negar que la amabilidad con la que el Infierno me ha tratado ha sido una fuente de considerable vergüenza. Nadie menos digno de santidad se ha retorcido jamás sobre la Tierra. Me escabullí hacia el Infierno como un chucho verminoso, acompañado de un vagabundo de aspecto más celestial. Según el sijismo, los humanos son máscaras de ángeles y demonios, y mis propios rasgos infernales se muestran poco ambiguos (dondequiera que voy, las sombras se espesan). Cuando miro a los ojos de la imagen fotográfica de Bataille, conecto con su inexistencia en una congregación del horno. Sonrío.

*

Mis alas están raídas
nunca han sido lamidas por el sol
negras y enganchadas en puntales de hierro
como una flor venenosa de la muerte
solo se abren al anochecer

*

Dentro del límite parece como si la elección fuera tuya, como si pudieras descartar o aceptar mis palabras, cuando insisto: *yo he sobrepasado el límite*. Como Platón, conocer es un recuerdo para mí, pero a diferencia de él, he sobrevivido a la filosofía y a la ambición,

ya que he sobrevivido a la vida misma. La muerte no tiene representantes, pero al menos he vuelto de entre los muertos (característica que comparto a regañadientes con el Nazareno). Desde que floté en la muerte, el mundo ha desistido de todo esfuerzo por seducirme hacia la seriedad. Descanso en la vida como un vagabundo descansa en un seto, murmurando estas palabras...

CAPÍTULO I

"LA MUERTE DE LA FILOSOFÍA SENSATA"[1]

El gran descubrimiento de Kant —aunque uno que nunca admitió— fue que la razón apodíctica es incompatible con el conocimiento. Dicha razón debe ser "trascendental". Esta es una palabra que se ha propagado con entusiasmo, pero solo porque Kant proporcionó simultáneamente un método para malinterpretarla. Ser trascendental consiste en quedar "libre" de la realidad. Este es, sin duda, el eufemismo más elegante de la historia de la filosofía occidental.

La filosofía crítica expone las "verdades de la razón" como ficciones, pero ficciones astutas, porque nunca pueden ser expuestas. Son "grandes mentiras" en la escala del infinito; historias sobre un mundo irreal más allá de toda posibilidad de sensación, un mundo que es absolutamente incapaz de entrar en comunicación material con el sistema nervioso humano, que constituye indirectamente un reino separado, un reino divino. Este es el paisaje fantasma de la metafísica, repleto de divinidades, almas, agentes, subjetividades perdurables, entidades con una potencialidad cero para desencadenar excitaciones, y tras ello todo el confesionario gótico de la culpa, la responsabilidad, el juicio moral, los castigos y las recompensas... Un extendido aparato sacerdotal de manipulación psicológica y poder subterráneo. El único problema para los metafísicos es que esta red de ficciones sombrías no está coordinada y entra en conflicto consigo misma. Una vez que el ferviente irracionalismo de la inquisición y la hoguera comienza a desmoronarse, y la autoridad dogmática de la iglesia se debilita hasta el punto de que ya no puede constreñir por completo la filosofía dentro del molde de la teología, comienzan a florecer las disputas violentas, las antinomias. Debido al "conflicto interno de los metafísicos", las fuerzas políglotas comienzan a ser succionadas por el conflicto, movilizadas

[1] En referencia a la primera Crítica de Kant.

en un primer momento contra sistemas particulares de razón, luchando bajo la bandera de otro. Pero eventualmente comienza a emerger un antagonismo más generalizado, varios elementos comienzan a deshacerse de la autoridad de la metafísica *como tal*, el escepticismo se extiende y los nómadas comienzan a retornar, con renovado *ímpetu*.

La filosofía crítica de Kant supone el ataque de pánico más elaborado en la historia de la Tierra. Su antepasada más brutal —e incluso más relevante— fue la reacción histérica de Lutero ante la desintegración de la cristiandad. Una especie de parálisis intelectual, cuyo síntoma básico era la exigencia de una austeridad rigurosa y constante, algo que ambos compartieron. Al igual que Lutero, Kant se vio obligado a entrar en conflicto con una institución impregnada de tradición a la que le habría gustado poder ajustarse más; si tan solo hubiese sido lo bastante fuerte como para mantener a los bárbaros a raya... Pero mientras los ateos (como Hume) amenazaban con finiquitar todo, el Papa engendraba bastardos y Christian Wolff pontificaba absurdos. Solo hubo una respuesta, una revuelta al servicio del *establishment*, y la revuelta, una vez iniciada, se llevó a cabo con una dedicación de acero. Lo que también era común a estos dos reticentes rebeldes era la renovada vitalidad que infundían en las antiguas instituciones con las que se involucraban. Tras Lutero, los jesuitas, tras Kant, Hegel. Catolicismo y metafísica renacen a la par. Después de todo, el miedo nace del apasionado entusiasmo por que suceda siempre lo *mismo*.

*

A la hora de hablar sobre la modernidad nos damos cuenta de que una historización insaciable ha capturado la Tierra; una onda expansiva de obsolescencia ha barrido todas las perpetuidades. Lejos de escapar del frenesí de la abolición, el pensamiento se ha sublimado en la efervescencia de su borde exterior, funcionando como el catalizador mismo de la historia. Lo que es nuevo para la modernidad es el *ritmo de obsolescencia de la verdad*, aunque todavía (mientras escribo) es posible que una buena idea dure más que un automóvil. Por tanto, es bastante natural que la crítica sea un instrumento de disolución; una regresión a las condiciones —al poder

mágmico de la presuposición— sobre las que flota todo orden. Las culturas que se vuelven críticas se intoxican rápidamente con fastuosas fuerzas metamórficas. La realidad se vuelve soluble en la locura de la invención, de modo que parece como si la crítica estuviera atrayendo a la naturaleza hacia nuestros sueños. Cualquier cosa es permisible llegado el momento, siempre que sea lo suficientemente extravagante, y nada de lo que sea permisible podrá evitarse. Una crítica solo data del modo en que lo hace el capitalismo: astutamente. Ambos son nombres de la metamorfosis como tal, reproducidos en su propia sustitución[2].

Describir a Kant y al capitalismo como dos caras de una misma moneda es tan necesario como ridículo. Una moneda extraña, en verdad, que puede sintetizar a un humilde ciudadano de Königsberg con la reconstrucción desenfrenada de un planeta. Sin embargo, cualquier intento de hacer inteligible tal absurdo nos enreda en la maquinaria crítica que siempre estará asociada con Kant. Si contrapesar la masa dominante de lo real con la filosofía trascendental es profundamente injusto, ¿a qué tribunal deberíamos recurrir? ¿A uno que sea más universal? Un movimiento trascendental. ¿O uno que sea más profundo ontológicamente? Una idiotez teológica. Hegel buscó tratar a Kant con un sentido de la proporción, y su fracaso, en este sentido, también es el nuestro. Por esto, toda variante del pensamiento moderno exhibe un aspecto de retraso, crítica y aberración, ya que, si no resiste inercialmente la seducción de los recursos críticos de la modernidad, se debate entre dos tentaciones gemelas, armonizar con ellos o aventurarse en las expansivas tinieblas que delimitan su más allá.

[2] El aparato Kant/Capital se perfila de acuerdo a una sensatez evidentemente hegeliana en *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form* de J. M. Bernstein y en *Hegel Contra Sociology* de Gillian Rose, ambos al cobijo de la obra de Lukács, especialmente su sección sobre "Die Antinomien des bürgerlichen Denkens in Geschichte und Klassenbewußtsein" [L II 287-330]. Un esquizoanálisis del mismo aparato es explorado en el *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari. Las lecturas de corte neoschellingiano son recogidas con mayor minuciosidad en la exploración de la tecnología por parte de Heidegger, sobre todo en su "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*.

La filosofía (comprendiendo toda "teoría") no tiene ninguna pertinencia sociohistórica para nosotros más que su relación con Kant. En el caso de Bataille, tal relación queda oscurecida superficialmente por la prevalencia de referencias a (un kojèveano) Hegel, mas aquí pueden señalarse dos puntos obvios: en primer lugar, el texto hegeliano no es más que una respuesta al predicamento de la filosofía trascendental, de modo que toda su terminología es operativa desde el principio dentro de un registro kantiano y, en segundo lugar, el vocabulario filosófico de Bataille —a pesar de las primeras impresiones— está de hecho, e independientemente de la mediación hegeliana, destinado a alinearse con una herencia kantiana. Una muestra preliminar podría incluir la *soberanía* (una problemática kantiana antes de convertirse en hegeliana), los pensamientos acerca del *límite*, *lo desconocido*, *la posibilidad*, *la objetividad* y *el fin*, así como, y, sobre todo, la diferencia crucial entre *inmanencia* y *trascendencia* junto con su uso crítico.

La importancia de Hegel para Bataille no es inmediata. Deriva del carácter del pensamiento hegeliano como redención del kantismo; de su intento de salvar la filosofía trascendental de los espasmos letales que brotan desde dentro. Independientemente de su propio proyecto intelectual, inmensamente confuso, la lectura que hace Bataille de Hegel es una regresión al impulso nihilista de la crítica; al tanatropismo que Kant malinterpretó en gran medida y que Hegel intentó extirpar especulativamente. La filosofía de Hegel es la máquina de soporte vital del kantismo, el aparato médico que responde a una crisis. Cuando Bataille explora esta máquina no es únicamente (ni principalmente) para comprender su inherente potencialidad para fallar, sino para excavar la eutanasia que prohíbe.

La lectura que hace Hegel de Kant es compleja y multifacética, pero también de una coherencia sin precedentes. Su inteligibilidad es, en último término, colindante con la posibilidad de un sistema de razón, o de infinitud real. Hegel se dio cuenta de que la concepción kantiana de infinito, que se opone abstractamente a la finitud en lugar de subsumirla, perpetúa indefinidamente una peligrosa tensión, en la medida en que suspende ascéticamente el momento de resolución. Este *mal infinito* —la interminable tarea de

crecimiento perpetuo (capital)— es incapaz de disminuir jamás la perspectiva de un colapso total. El infinito kantiano se ve privado de toda posibilidad de intervenir en series de desarrollo, dejándolas vulnerables en toda su extensión ante el catastrófico choque con un límite; la pérdida de fe, la guerra, la irrupción de una muerte incomprensible. El infinito kantiano es dado, mientras que Hegel se pone manos a la *obra*.

Resulta solo una afirmación banal del propio pensamiento de Hegel que la historia no tiene mayor bajeza que ofrecer que la profunda inmersión en su obra. Sin embargo, a diferencia de la exposición que recibe tal *Knechtschaft* dentro de la autocomprensión hegeliana, esto no se debe principalmente a que no haya un profundo servilismo (o miseria) al que el espíritu del sistema se niegue a descender, sino, más bien, al hecho de que el viaje íntegro de la experiencia que atraviesa tales profundidades tiene como condición de existencia el abandono total de la independencia real. La suciedad y la baja nobleza de la escritura de Bataille derivan inmediatamente de su impregnación de Hegel. Esto no quiere decir que tal bajeza sea coherente con el "hegelianismo" (en cualquiera de sus variantes), pues por inmensos que sean los poderes de autocomprensión reflexiva exhibidos por tal pensamiento, el carácter supremamente vicioso de la intimidad con la obra hegeliana no puede captarse dentro de él. La inversión en el sistema no es en sí misma una relación interna del sistema, y contemplarla así es simplemente ofrecer una apología hipócrita por su degradación. Si la prostitución de Hegel al Estado prusiano puede volverse especulativamente inteligible, será solo a costa de una éter-realización que, "en sí misma", será una abyección consumada, un engaño y una parodia, o, dicho de manera sucinta, una humanidad definitiva.

Que todo esto no sirva para proporcionar la "justificación" para un "rechazo" de Hegel. Hegel sigue siendo estrictamente ininteligible para nosotros, y cualquier afirmación en contra es una muestra anémica de apologética burguesa. En la medida en que Bataille depende de la superación de Hegel, se trata de una idiotez. Que el "hegelianismo" es una triste farsa de la academia no decide nada en cuanto a su sentido eventual, y si la posmodernidad de-

pende de una "decisión" con respecto a Hegel, es una cultura de la acomodación análoga a la cruda respuesta del propio Hegel a Schelling, o al aún más devastador olvido del pensamiento de Schopenhauer dentro de la fase formativa de la metafísica alemana del siglo XIX. El conflicto interno entre las posibilidades germinales del pensamiento postkantiano es "juzgado" apropiadamente por una risa cuya medida es la preponderancia del capitalismo dentro de la modernidad. Es tan cómico como el odio que las sectas trotskistas se tienen entre sí mientras se pelean por la gestión de un futuro cuya probabilidad se desliza asintóticamente hacia cero.

*

Una ilusión dialéctica es el error —expuesto por la crítica trascendental— a través del cual la razón pretende la trascendencia de sí misma. Se asocia, por un lado, a una interpretación objetivista de las formas intelectuales de una representación como estructuras independientes de las cosas en sí mismas y, por otro lado, a un intento de captar al sujeto como si fuera una entidad separable de sus propias operaciones, siendo este último un error que Kant denomina *paralogismo*. La ontología de Descartes de la sustancia extensa y la sustancia pensante ejemplifica ambos errores. Tal dialéctica es objeto de crítica y supone siempre una confusión entre las condiciones de posibilidad y sus productos. Kant describe esta confusión como una entre condiciones de objetividad y objetos, en el caso de Marx entre productores (fuerza de trabajo) y mercancías, en Heidegger entre ser y ente, en Derrida entre escritura y signo, etc. Tales confusiones malinterpretan lo trascendental como lo trascendente, realizando un gesto que puede describirse como "metafísica" (fetichismo, ontoteología, logocentrismo). Para Bataille, la diferencia obliterada entre utilización (gasto) y utilidad es la que soporta la peor parte de la agresión crítica, incurriendo en un error al que da la etiqueta inflexible de "razón". El pensamiento profano (razón) interpreta el *hacer uso de* en términos de *utilidad*. Pierde así todo sentido de fin absoluto (la condición trascendental del valor).

Repetir el kantismo (el pensamiento moderno) es perpetuar el exacerbante desplazamiento de la crítica, pero superarlo es cruzar la línea que divide la representación de lo real, y así apartarse

tanto de la filosofía como del mundo que la ha expulsado a su aislamiento. La crítica es una cuestión de fronteras, o la *delimitación de los dominios de aplicación de los conceptos*. Es inherente a la crítica que se delinee un terreno de lo impensable o que se pongan límites al ejercicio del esfuerzo teórico. El nombre kantiano que designa los elementos dentro del campo legítimo de la cognición teórica es *fenómeno*, mientras que los elementos extraterritoriales caen bajo el rótulo de *noúmeno*, o las *cosas en sí mismas*. Debido a que el noúmeno escapa a las categorías del entendimiento (que incluyen la modalidad) "no podemos decir ni que sea ni que no sea posible" [K III 304]. El noúmeno es lo que escapa a la competencia de la teoría, siendo esas "cosas" que en principio son incognoscibles. "Lo que llamamos noúmeno debe, pues, como tal, ser entendido solo en sentido *negativo*" [K III 278]".

El intento más influyente de establecer una nueva coherencia entre la concepción y su exterior es el de Hegel, en particular su solución fenomenológica a la delimitación de la experiencia. Hegel sostiene que la frontera de la experiencia es producida por el carácter inherentemente autotrascendente de la razón, de modo que el exceso discursivo que se exhibe —por ejemplo— en la palabra "noúmeno" expresa la negatividad o libertad del espíritu en relación con su contenido. El espíritu no está confinado por la diferencia que restringe o determina la fenomenalidad, ya que él mismo es su autodiferenciación. El exterior del espíritu en cualquier momento de la historia es simplemente su propio trabajo sin reclamar (alienado). No se trata simplemente de colapsar la cosa en sí de Kant de nuevo en el mundo fenoménico, porque Hegel no piensa en el espíritu como un sistema atemporal (trascendentalmente predado) de facultades cognitivas (al estilo kantiano), sino como una autoproducción histórica, en la que el yo está realmente —y no meramente de forma reflexiva— determinado por el contenido lógicamente orquestado del pensamiento como y a través del tiempo. La historia hegeliana no es formal, sino especulativa, lo que significa que el sujeto se desarrolla —y no simplemente se expresa— a través de la serie de predicados mediante los cuales "esta" se piensa.

Hegel consideraba que el fallo básico de Kant consistía en una incapacidad para ver que los límites de la razón están autolegislados, de modo que cuando la inteligibilidad se consume absolutamente, el orden ético es reconocido como imperativo para la naturaleza. El espíritu debe abandonarse a su extinción nouménica con la confianza de que no puede identificarse con sus perecederos estadios de pupa, sino que encuentra la vida eterna en la posibilidad de pensar la muerte. La finitud solo es posible a través de una producción espiritual que la trascienda y la comprenda como un momento necesario de sí misma. La humanidad se convierte en Dios, en forma de un retorno, al expiar su finitud en la cruz de la historia, por lo que la alteridad se neutraliza en la fenomenología reconciliadora del espíritu absoluto = Dios. Hasta aquí lo novedoso del imaginario hegeliano.

Desde Hegel, la palabra fenomenología ha caído aún más en descrédito. Comparada con la majestuosa pompa del sistema hegeliano, la filosofía de Edmund Husserl —con la que la palabra "fenomenología" está ahora inextricablemente entrelazada— es una mera excentricidad neokantiana. Hay algo profundamente infantil en la obsesión egocéntrica del pensamiento husserliano (que a uno le recuerda a Fichte). Solo vale la pena mencionarlo porque —principalmente por razones sociopolíticas— no ha dejado de tener defensores. Si en el modo hegeliano de filosofar, la alteridad se reduce a un conocimiento colectivo autogenerativo, en el modo husserliano se reduce a un "ego trascendental" monádico (en última instancia, una parodia *pequeñoburguesa* del absoluto de Hegel, Dios bajo la apariencia de un simple empleado estatal), para lo cual el noúmeno kantiano se incluye entre corchetes como postulado trascendente o naturalista. La trascendencia del objeto se reconstituye del lado del sujeto como la intencionalidad o el carácter inherentemente orientado hacia el exterior de la experiencia. La experiencia es trascendida intrínsecamente, es decir, experimentar algo como una experiencia *de* algo más allá de la experiencia misma es simplemente lo que la experiencia es en sí misma. Que el pensamiento concierna a algo externo a sí mismo es una estructura trascendental *del pensamiento*. La fenomenología rigurosa de tipo husserliano, en la que

todas las cuestiones de referencia son sustituidas por una analítica de la intencionalidad, conduce directamente al idealismo y al solipsismo y, por tanto, como sugiere persuasivamente Schopenhauer, al manicomio (aunque la locura que nos ofrecen es insípida).

Una veta de pensamiento mucho más rica es la iniciada por Schelling, aquella que provoca la famosa observación de Hegel sobre una "noche en la que todas las vacas son negras" [H III 22]. Como Hegel, Schelling vio el punto débil del kantismo en la imposibilidad de una determinación rigurosa del fundamento trascendental del conocimiento, ya que lo trascendental tiene que permanecer inmanente a su propia disyunción. Lo que diferencia estos dos modelos filosóficos es que mientras el *Aufhebung* o la negación asimilatoria de Hegel pasa a través del otro, apropiándose de él como una pausa mediadora de la razón absoluta, la *Indifferenz* de Schelling socava los términos articulados, exacerbando el aspecto crítico, ya que cada uno de los términos trascendentalmente subvertidos es en cada caso *el simulacro de lo trascendental*. El pensamiento hegeliano se guía por la exigencia de comprensión (que en último término se fundamenta a sí misma), el de Schelling por el fundamento trascendental (que en último término comprende toda diferencia). En sus formas sistemáticas de principios del siglo XIX, estos tipos de pensamiento pueden parecer muy similares, pero a medida que se concretan de manera divergente en las filosofías contemporáneas de la teoría crítica y la deconstrucción, respectivamente, su diferencia se vuelve más marcada. El síntoma retórico más importante de esta diferencia es el contraste entre un discurso cada vez más nostálgico sobre el fracaso de la totalidad, por un lado, y un discurso cada vez más complaciente e impotente sobre la imposibilidad de la subversión radical, por el otro. En sus formas recientes, ambos discursos realizan afirmaciones frecuentes y absurdas de inspiración nietzscheana.

No son Hegel y Schelling quienes proporcionan a Nietzsche una raíz filosófica primaria, sino Schopenhauer. Con Schopenhauer comienza a ensamblarse la aproximación al "noúmeno" como un inconsciente energético, e interpretar el noúmeno como voluntad genera un discurso que no es especulativo, fenomenológico o me-

ditativo, sino diagnóstico. Este tipo de pensamiento es el que enriquece la genealogía de Nietzsche acerca del deseo inhumano, alimentando a su vez el bajo materialismo de Bataille, donde el "noúmeno" es abordado como muerte impersonal y pulsión inconsciente.

Aunque Bataille muestra poco interés por Schopenhauer (e incluso algún atisbo casual de hostilidad), su ubicación en relación con la historia de la filosofía no puede buscarse sin prestar atención a la meditación sobre la voluntad que inició Schopenhauer. La concepción de Kant de la "voluntad" [*Wille*] proporciona una cierta línea de base para la reflexión acerca del deseo porque es la representación sofisticada de una crudeza. La psicología popular de las intenciones encuentra una justificación barroca en la filosofía de Kant, pero apenas se trata de un fugaz interrogatorio. Kant racionaliza la voluntad en agencia trascendental; la búsqueda más o menos lúcida de fines, exhaustivamente mediada por las estructuras de la subjetividad representacional individualizada. El humanismo alcanza su cenit en tal pensamiento, donde la voluntad se concibe como condición de posibilidad para la eficiencia de los conceptos; la adaptación totalmente milagrosa de la realidad *trascendente* a la representación.

Con Schopenhauer, esta noción de voluntad heredada de Kant y del temprano idealismo alemán sufre una profunda transformación. Términos como "voluntad de poder", "libido" y "orgón", por ejemplo, pueden ser negociados con terminología kantiana únicamente después de que se haya reconocido su modulación específicamente schopenhaueriana. Schopenhauer ya no entiende la espontaneidad de la voluntad como un predicado que sirva para diferenciar el sujeto trascendental de la inercia de la materia, como hace Kant. Más bien, la terminología de la voluntad (deseo) es guiada a través de sus primeros pasos vacilantes hacia una noción de materia increada. Schopenhauer reserva la palabra "materia" [*Die Materie*] para la determinación fundamental de la objetividad dentro de la representación, que él distingue de la voluntad, mientras que los pensadores posteriores, empezando por Nietzsche e incluyendo tanto a Freud como a Bataille, desplazan el sentido de la

materia hacia el sustrato de las apariencias (impersonal, inconsciente y real) que Schopenhauer llama voluntad. Materia increada es una traducción de voluntad o noúmeno; una designación para la antiontología, básica para cualquier materialismo *positivamente* ateo ("Decir que el mundo no fue creado... Es negar que hay un Dios", escribe Hobbes en su *Leviatán*). Tal pensamiento está en desacuerdo con la concepción científica más prevalente de la materia solo en la medida en que la ciencia —a pesar de muchos de sus dictámenes— ha tendido a ser implícitamente agnóstica, o incluso teísta, en lugar de abrazar una tendencia virulentamente atea. Debido a esta actitud dominante, primero sistematizada por Kant en su determinación de las ideas teológicas como postulados de la razón práctica, la materia ha continuado siendo concebida implícitamente como *ens creatum*, diferenciada de un ser creativo que es determinado como una espontaneidad extrínseca. La materia como *ens creatum* es esencialmente *legítima*, mientras que la materia increada es anárquica, hasta el punto de eludir la adopción de una esencia. Por eso Schopenhauer considera que el principio de razón suficiente tiene una validez meramente superficial.

Schopenhauer invierte la relación tradicional entre intelecto y voluntad, para la quequerer es el acto volitivo de un sujeto representativo, y vuelve a proyectar la voluntad como un impulso prerrepresentacional ("ciego"). Sin embargo, su avance es extremadamente limitado en ciertos aspectos. Considera que el carácter anárquico del fundamento cósmico preontológico es moralmente objetable y simplemente reemplaza su determinación teísta tradicional con un principio moral extrínseco de negación absoluta (negación de la voluntad). Esta dimensión antimaterialista de su pensamiento puede verse como resultado de la exigencia de que el ser ilegítimo conserve la potencialidad jurídica (fundamentada en el idealismo) para la condena de sí mismo. Sin cuestionar rigurosamente los valores básicos de su herencia moral, continuó asociando lo que no es Dios con la imperfección radical y el pecado, de modo que la voluntad no regulada llega a ser considerada no como irresponsabilidad, sino como malevolencia. Tal vez no debería sorprendernos saber que Schopenhauer prestó sus prismáticos de ópera a

un oficial prusiano en 1848, para, como nos dice Lukács [L IX 179], tener "una mejor vista de los revolucionarios a los que disparaba".

*

El pesimismo, o la filosofía del deseo, sufre de una marcada alergia al compromiso académico. Schopenhauer, Nietzsche y Freud escribieron la mayor parte de sus obras desde un espacio inaccesible para las sudorosas garras de la pedagogía estatal, como, por supuesto, también hizo Bataille. El ataque más perfectamente destilado a la filosofía institucional es probablemente el que se encuentra en el *Parerga y Paralipómena* de Schopenhauer, en su sección titulada "Sobre la filosofía universitaria". Al final de este texto, Schopenhauer argumenta que la universidad está indisolublemente comprometida por los intereses del Estado, que esto necesariamente la involucra en la perpetuación de los dogmas monoteístas que sirven a tales intereses, y que la consiguiente sumisión a la superstición vulgar la devasta por completo; degradándola a un sofisma grotescamente hipócrita, alimentada por un mezquino arribismo aderezado por un odio envidioso a la independencia intelectual, articulándose a través de una jerga miserablemente oscura y distorsionada que permite a sus proponentes tanto apartarse de la vigilancia de los sacerdotes como hipnotizar a un público que la adora crédulamente. No es de extrañar que llegue a concluir:

> Si debe haber absolutamente alguna filosofía, es decir, si le debe ser dado al espíritu humano poder dedicar sus más altas y nobles energías al que es sin comparación el más importante de todos los problemas, ello solo podrá resultar bien cuando la filosofía quede libre de toda influencia del Estado [Sch VII 200].

Este disgusto ha sido totalmente correspondido. Basta con tomar nota de los comentarios de Heidegger sobre Schopenhauer para tener una idea de la magnitud de la venganza de la universidad contra sus agresores. El craso rechazo de la estética de Schopenhauer en el primer volumen de las conferencias sobre Nietzsche de Heidegger es un ejemplo bastante típico, y se pueden encontrar otros en *Introducción a la Metafísica*, sus conferencias de Leibniz, *¿Qué*

significa pensar?, etc. Lo que está en juego en ambos casos no es la discusión, por muy rencorosa que sea, sino la relación de revulsión mutua entre la academia y un pequeño fragmento desafiante de su exterior. Ninguno reconoce la legitimidad del discurso del otro; pues la universidad considera incompetente a su otro, mientras que la parte de este otro —que hay que reconocer que es muy pequeña— que se ha apoderado de (y aprendido a manipular) las armas de la lucha filosófica, considera que la voz de la universidad está irremediablemente manchada por el servilismo.

Se pueden hacer pocos progresos en la interpretación de este conflicto mientras uno permanezca apegado a las nociones idealistas de "controversia" o "debate". La constitución de debates es el modo dominante de pacificación empleado por la universidad: la validación de ciertos conflictos manejables en el contexto de la institucionalización, la moderación y la postergación indefinida de consecuencias. Lo que trasciende al debate académico es la sumisión al poder socioeconómico. Incluso podría ser justo sugerir que Schopenhauer es quien primero arruina la posibilidad de debate en este caso; y que Heidegger, por ejemplo, ya se encuentra provocado. La famosa historia de Schopenhauer organizando sus conferencias al mismo tiempo que Hegel sería un ejemplo de esto; una dramatización de la relación de exclusión que es al menos tan básica para la universidad como lo es el diálogo. Cualquiera que descarte este gesto como mera perversidad está dando crédito implícito a la noción de que la universidad le da a cada uno la oportunidad de hablar, proporcionando un espacio neutral para el encuentro de tipos de pensamiento divergentes. Schopenhauer no se toma en serio ninguna sugerencia de imparcialidad académica:

> En todas las épocas el Estado se ha inmiscuido y ha tomado partido en las disputas filosóficas de las universidades, ya se trate de realistas y nominalistas, de aristotélicos y ramistas, de cartesianos y aristotélicos, de Christian Wolff, Kant, Fichte, Hegel, o cualesquiera otros [Sch VII 187].

Además, la intervención del Estado es una fuerza perpetuamente operativa que es inmanente a la propia institución. La filo-

sofía universitaria se autorregula como parte de su sórdido flirteo con el poder estatal:

> A un profesor de filosofía no se le ocurre en absoluto examinar si un nuevo sistema que aparece es verdadero, sino que enseguida analiza únicamente si se puede armonizar con las doctrinas de la religión nacional, las intenciones del gobierno y las opiniones dominantes. Luego decide sobre su destino [Sch VII 167].

Al precipitar una colisión no dialógica con Hegel, Schopenhauer demostró en cierta medida una ineptitud táctica, mas no ceguera estratégica. Es difícil imaginar que alguien pudiese sugerir que existía un espacio imparcial para la discusión de la filosofía atea en la Universidad de Berlín a principios de la década de 1820. El poder del diagnóstico de Schopenhauer es que este es capaz de atender simultáneamente tanto el conflicto metafísico entre filosofía y monoteísmo como la prevención institucional de este conflicto. Esta ambivalencia reviste su crítica del optimismo con una duradera energía de disensión. El optimismo es la forma general de disculpa; es la clave, a la vez, de los compromisos metafísicos de la teología y la protección de estos compromisos ante un interrogatorio vigoroso. El monoteísmo, con su descripción del mundo como la creación de un Dios benévolo, o al menos, de un Dios que define la más alta concepción del bien, justifica un marco optimista omnipresente para el que *el ser es digno de protección*. Para la revuelta optimista, la crítica y toda forma de negatividad deben estar condicionadas por una positividad proyectada; se critica para consolidar un edificio de conocimiento más seguro, uno se rebela para garantizar una sociedad más estable y confortable, se lucha contra la realidad para liberar al ser en la plena positividad que le corresponde. Todo lo que, inevitablemente, ralentiza mucho las cosas, porque, a menos que uno tenga un plan de futuro persuasivo, la negatividad es deslegitimada por un dogma apologético previo. La sugerencia es siempre que "al menos esto es mejor que nada", un eslogan que probablemente algún demonio leibniziano haya garabateado sobre las puertas del Infierno (y no es que yo tenga algún problema con el Infierno).

Mientras que el pensamiento especulativo supone la lógica del progreso social, es decir, una realización de la libertad mediante la absorción gradual de las condiciones en el sujeto colectivo de la acción política, el pesimismo es el proceso afectivo de la revuelta incondicional. El razonamiento especulativo más sombrío aún conserva un compromiso con la realidad del desarrollo progresista, incluso si este se congela momentáneamente en la verdad implícita de una contradicción angustiosa. Si Adorno crea dificultades particulares para tal afirmación es porque crea dificultades equivalentes para el pensamiento especulativo, en parte porque es anormalmente sensible al etnocentrismo irreducible subyacente al pensamiento de Hegel, un etnocentrismo que está relacionado con (aunque en última instancia es más interesante que) el triunfalismo colonial de su filosofía de la historia. Su carácter básico es el terror a la regresión a un primitivismo que abandonaría los laboriosos avances de nuestros antepasados occidentales, y esto es a su vez un síntoma del miserable nihilismo occidental que insiste en que aún nos queda algo que perder. Que nuestra historia ha sido de alguna manera beneficiosa es algo que Schopenhauer repudia enérgicamente, y su vehemente antihistoricismo (que Nietzsche reformará enormemente) tiene al menos este mérito: se opone firmemente a uno de los motivos apologéticos básicos de las sociedades occidentales. Después de todo, no podemos usar la palabra historia sin referirnos a un proceso singular que una población ha infligido a varias otras, así como a sus propias virtualidades no serviles, un proceso que ha combinado un accidente repugnante con una atrocidad prolongada.

El modelo especulativo de la revolución consiste en "hacerse cargo", el modelo pesimista consiste en una huida; por un lado, el derrocamiento de la opresión-como-explotación, y por el otro el derrocamiento de la opresión-como-confinamiento. Empleando una distinción en última instancia insostenible, podría decirse que en el nivel de descripción social estos modelos son al menos tan complementarios como exclusivos; la extracción de fuerza de trabajo y la inhibición de la libre circulación han sido cómplices de la domesticación del animal humano desde el comienzo de la agricultura sedentaria. Pero a nivel de estrategia comienza a emerger una cierta

bifurcación, que lleva a Deleuze y Guattari, por ejemplo, a separar entre un modelo de revolución occidental y uno oriental, este último basado en un bloque de deseo nómada parcialmente reprimido, orientado a la disolución del espacio sedentario y a la liquidación del estado[3]. Por supuesto, en el momento en que uno se ocupa de algo parecido a un programa concreto directamente aplicable, Schopenhauer tiene poco que ofrecer; lo que se conoce de su política tiene un marcado sesgo reaccionario, y no parece haber comprendido ni las tendencias crónicas de exterminio de las sociedades sedentarias ni su profunda arbitrariedad. La alternativa que propone es la de una divergencia a modo de renuncia, es decir, carecía de una nomadología, o no supo explorar la antilógica delirante que lleva fuera del laberinto. Esta es una afirmación que se sitúa al mismo nivel que la que acusa a Hegel de carecer de una explicación convincente del dominio específicamente moderno de la producción de mercancías, y ayuda a explicar el impulso hacia lo concreto asociado con Nietzsche y Marx.

El pesimismo no es un valor lógicamente separable de una metafísica independiente, porque el valor lógico de la identidad es en sí mismo un consuelo del que el pesimismo nos despoja, mientras que una metafísica de la voluntad subvierte la autonomía o separabilidad de las cuestiones de valor. En este sentido, el pesimismo es la primera crítica verdaderamente trascendental, operada contra el ser, y, en particular, contra el ser superior, por la negatividad impersonal del tiempo o la negación. Schopenhauerianos y hegelianos pueden viajar juntos una distancia considerable al someter implacablemente al ser a su abolición en el tiempo, aunque, al final, el pensamiento especulativo exhibe un miedo a la regresión que contempla la perspectiva pesimista como una ideología antiprimitivista, que sirve a los intereses de las sociedades occidentales pseudoprogresistas. El famoso llamamiento de Marx a la clase trabajadora en el *Manifiesto Comunista* de que "no tienen nada que perder salvo sus cadenas" está abierto a una interpretación tanto especulativa como pesimista, y es quizás la última la que desata su fuerza más intransigente.

[3] Este argumento se encuentra esbozado en la duodécima sección de *Mil Mesetas*, titulada "Tratado de nomadología: La máquina de guerra".

*

Parte del legado de Kant ha sido que ningún filósofo importante desde su época haya considerado que el teísmo tradicional sea teóricamente defendible. La *Crítica de la razón pura* de Kant desmantela metódicamente la estructura del argumento de la existencia de Dios que había sido cuidadosamente construida por los filósofos escolásticos y modernos, cuyos pilares más importantes habían sido las pruebas ontológicas, cosmológicas y teleológicas, todas ellas radicalmente insostenibles, como Kant demostró. Aunque ningún filósofo importante ha impugnado la demolición completa de Kant de estos argumentos apologéticos, han respondido a ella de formas distintas. El camino de Kant fue el de la refundación de la creencia teísta en la fe guiada por la necesidad moral. La religión se subordinó a la evidencia inmediata de la ley moral. Los idealistas postkantianos, entre los cuales los más notables son, por supuesto, Fichte, Schelling y Hegel, buscaron reconstruir la teología sobre la base de la razón especulativa, para la que la imaginería del monoteísmo cristiano servía como algo a medio camino entre mera ornamentación y la evidencia de una tanteante anticipación histórica. Para estos pensadores, la autoridad de la obra kantiana se había vuelto inestimablemente más válida que la de las escrituras judeocristianas, independientemente de sus piadosas declaraciones en sentido contrario. Jacobi, Kierkegaard y otros buscaron un ultrafideísmo en el que el absurdo de la creencia religiosa se transmutase en un desafío positivo, mientras que Schopenhauer, seguido por Nietzsche, concluía que la filosofía debía volverse salvajemente atea.

Schopenhauer no era un ateo reticente. Consideraba que el monoteísmo no solo resultaba erróneo, sino grotesco. Muchos elementos están involucrados en este juicio, pero el más importante, tanto para su pensamiento como luego para el de Nietzsche, es el repudio violento de la tendencia masivamente antropocéntrica de tales creencias (que interpretó de manera antisemita). Un principio central e insistente de la filosofía de Schopenhauer es que el intelecto, la personalidad y la conciencia son características extremadamente superficiales y derivadas de sistemas nerviosos complejos y, por lo tanto, son radicalmente atípicas de la naturaleza del cos-

mos, que está impulsado por fuerzas impersonales e inconscientes. Incluso en el ser humano, la personalidad no era más que una espuma efímera, casi accesoria a sus funciones vitales básicas, e instrumental al servicio de estas últimas. Además, la personalidad no era motivo de celebración, sino más bien una herida, o una celda salpicada de sangre en la que el inútil horror de la existencia se exhibía como sufrimiento escuálido y, en ocasiones, en algunos ejemplares selectos, como tragedia. La noción de un Dios personal era, por tanto, una monstruosa perversión nacida del egoísmo y la ceguera, un intento de justificación de la existencia consciente individualizada que complacía la miserable vanidad de quienes huían de la única posibilidad de redención: la aniquilación del yo. Por tanto, a diferencia de Kant, Schopenhauer consideraba que el teísmo constituía la apoteosis de la inmoralidad; un apego miserable al principio de identidad personal.

Nietzsche suscribió de todo corazón los principios básicos del diagnóstico de Schopenhauer, pero buscó profundizar su cosmología y deshacerse del egoísmo residual que pululaba en su continua obsesión por la redención. Nietzsche ya no consideraba los sufrimientos del yo como una objeción seria a los procesos cósmicos básicos que lo sustentaban. Mientras que Schopenhauer había descrito el esfuerzo inconsciente de la naturaleza como una "voluntad de vivir", cuya forma más sofisticada es el egoísmo del animal humano individualizado, Nietzsche rebautizó este impulso fundamental como "voluntad de poder", para la que la supervivencia es una mera herramienta. Para Nietzsche, la vida se concibe como un medio al servicio de una energía creativa transindividual inconsciente. La humanidad en su conjunto no es más que un recurso para la creación, un desecho en disolución que serviría para ser empleado en la generación de algo más hermoso que ella misma. El fin de la humanidad no está en sí mismo, sino en un experimento artístico planetario sobre el que nada se puede decidir de antemano, y que solo puede etiquetarse provisionalmente como "superhombre". Porque el superhombre no es un modelo superior del hombre, sino aquello que está más allá del hombre; la superación creativa de la humanidad. Nietzsche interpretó el cristianismo como el nadir de

la moral de esclavos humanista, el intento más abyecto y empobrecedor de proteger la clase de humano existente de los impulsos despiadados de un proceso artístico inconsciente que los atraviesa y traspasa. La mezcla de continuidad y discontinuidad que conecta el ateísmo de Nietzsche con el de Schopenhauer se resume en la máxima de Nietzsche, "el hombre es algo que hay que superar".

*

La ateología nietzscheana consiste en un antihumanismo implacable, lo que ha llevado a confundirla con otra filosofía (cuasi)antihumanista: la "deconstrucción" de Jacques Derrida, un filósofo que ha ejercido un poder hegemónico sobre la recepción de Bataille en los últimos años. Las raíces inmediatas de la deconstrucción se encuentran en la fenomenología de Husserl y Heidegger, y con la obra tardía de Heidegger, esta tiene, en particular, una intimidad casi total. El tema central de toda esta corriente de pensamiento es el "presenciar", o *Anwesenheit*, el evento a través del cual se da el fenómeno, asociado al funcionamiento del lenguaje. La intuición axial del último Heidegger y luego de Derrida —una intuición que desplaza la crítica de Kant sin dejar de ser estructuralmente análoga a ella— es que el presenciar se ha concebido tradicionalmente sobre el modelo de la presencia. Es decir, el origen del fenómeno se ha concebido a partir del fenómeno mismo, de modo que el presenciar se piensa a través de aquello que constituye o, como llegan a concluir tanto Heidegger como Derrida, no llega a lograr constituir. Los conocidos términos de Derrida "escritura", "texto", "diferencia", etc., refieren a un proceso de constitución de la presencia que nunca se consuma, una interminable no-presencia generativa. Él a menudo describe este proceso en términos que hacen resonar débilmente la voluntad de poder de Nietzsche; un impulso creativo insaciable que perpetuamente disuelve sus productos en sí mismo en un frenesí artístico sin fin. Pero tales resonancias no indican ninguna relación filosófica sustantiva. La tradición fenomenológica, con su fetiche de la conciencia, es ajena a las filosofías del inconsciente energético que fluyen en una serie muy compactada desde Kant, pasando por Schopenhauer y Nietzsche, hasta Freud. Hay un abismo inmenso entre las genealogías agresivas de Nietzsche que

destruyen la unidad en cero y la fenomenología deconstruida de Derrida que indaga interminablemente en la frontera entre presencia y ausencia.

Las lecturas deconstructivas se realizan casi exclusivamente contra las estructuras de significación más elementales; la distinción binaria. Tales lecturas se centran en textos cuya arquitectura conceptual sea de este tipo dicotómico u oposicionista, y se afirma que, en cualquier caso, esta es una característica omnipresente en la escritura occidental. Se considera que el orden binario del concepto es la base última del mito de la fenomenalidad; la imposición de una claridad, una distinción y una coherencia espurias cuyo principio es la ley lógica del tercio excluso. Para Derrida, en acuerdo superficial con la fenomenología de la razón de Hegel, tanto identidad como negación son modos de presencia. El giro que introduce Derrida es sugerir que el tercio excluso, o la diferencia entre identidad y no-identidad, nunca se excluye con éxito, sino que está sujeta a una represión fallida. La razón de esto, esbozándolo de manera muy esquemática, descansa en un principio compartido por pensadores tan diversos como Spinoza, Hegel y Saussure, a saber, que la presencia es un concepto contrastivo. Estar presente es haber sido diferenciado rigurosamente de la no-presencia, lo que significa que la diferenciación en sí misma —por ser condición de presencia— es impresentable. Dado que la diferencia, o la no-presencia, no puede ser representada con lucidez, es imposible distinguir rigurosamente nada de ella, lo que significa que las condiciones de la presencia son inalcanzables. La tarea de la lectura deconstructiva es la recuperación de la diferencia escrita, lo que Derrida denomina huella, y que interfiere en la constitución de la identidad y la diferencia como conceptos lúcidos. El procedimiento de deconstrucción pasa primero por invertir la jerarquía de valores tradicional incrustada en la oposición de términos, y luego marcar explícitamente un tercer término, uno que se ha desplegado dentro del texto de manera inconsistente. Este tercer término deriva su valor de ambos lados de la oposición; operando como un pseudoconcepto parcialmente oculto con predicados incoherentes. Este término será un nombre para la presenciación o la escritura, y su descubrimiento consuma una determinada deconstrucción.

Aunque el trabajo de Derrida puede ser bastante desconcertante al principio, especialmente porque su estilo en prosa ha heredado una dosis considerable de torpeza y oscuridad teutónica, las implicaciones de su maquinaria de lectura en lo que respecta al programa ateológico de Nietzsche son bastante sencillas. Considera que el ateísmo es, en el mejor de los casos, un paso táctico en el camino hacia la deconstrucción de la teología y, de hecho, parece tratarse de un paso en el que no está interesado. Pero incluso si Derrida estuviera sujeto a una inclinación antiteísta, solo podría dejarse llevar por su "filosofía" en busca de aquello que instituye la diferencia entre la presencia y la ausencia de Dios, algo así como el "Absoluto" de Schelling o el "Ser" de Heidegger, una búsqueda que apenas se distingue de movimientos familiares desde hace mucho tiempo a los teólogos radicales. El mismo Heidegger no vio ninguna contradicción entre tal posición y una adherencia continua a lo que es quizás la variante más comprometida ideológicamente de la fe cristiana, el catolicismo del sur de Alemania.

Antes de examinar un poco más la irreducibilidad de Nietzsche a la deconstrucción, vale la pena introducir brevemente los argumentos de Jean-François Lyotard, quien incluso en su primera etapa "nietzscheana" está atrapado en una posición cuasideconstruccionista en lo que respecta al ateísmo. No hay duda de que durante el período que finalizó en 1974 con *Économie libidinale*, Lyotard está mucho más cerca del pensamiento de Nietzsche de lo que Derrida nunca ha estado, un síntoma de ello es el apego de Lyotard a los modos de investigación psicoanalíticos más que a los fenomenológicos. Sin embargo, incluso en esta etapa de su trabajo, Lyotard rechaza cualquier espacio para el ateísmo con una finalidad fácilmente comparable con la de Derrida. Considera que el ateísmo es reactivo, repitiendo un gesto de negación que pertenece a la teología más que a los impulsos de un inconsciente energético que, como sostiene Freud, no conoce la negatividad. Lo que requiere el pensamiento nietzscheano, sugiere, es una desinversión del monoteísmo y no una crítica de este. El cristianismo no debe ser atacado sino abandonado, ya que el ateísmo simplemente perpetúa los rastros de memoria que fomentan los estados depresivos de *ressentiment* y re-

pugnancia. Lyotard busca persuadir a sus lectores de que el pensamiento de la muerte de Dios simplemente amortigua las intensidades libidinales si no es tratado como una cuestión de indiferencia. Dios debería aburrirnos hasta olvidar en lugar de provocarnos hasta sublevarnos.

Lo que comparten Derrida y Lyotard, y donde ambos divergen de Nietzsche, es la suposición de que el ateísmo es una instancia de negación más que una transmutación o transvaloración de sentido. Para Nietzsche es fácil acusar al ateísmo de recurrir a una noción de negatividad que es en sí misma esencialmente teológica, porque hacerlo es permanecer pasivamente dentro de un espacio teológico realizado sociohistóricamente que continúa organizando el significado de todos los términos. La negación se refuerza en la celebración de la muerte de Dios, para significar la forma en que Dios no es, siendo este un sentido que no se corresponde con la negación permitida dentro de la teología y la metafísica condicionada por ella.

Decir "no hay Dios" no supone expresar una proposición en una sintaxis lógica preestablecida, sino comenzar a pensar de nuevo, de una manera radicalmente nueva y, por tanto, absolutamente experimental. El cero es fatalmente descubierto bajo la costra escabrosa de la negatividad lógica. Es de un oscurantismo del tipo más tediosamente familiar sugerir que la "nada" del nihilismo es un concepto indisolublemente teológico. *Nihil* no es un concepto en absoluto, sino inmensidad y destino. Nietzsche describe el ateísmo como un horizonte abierto, como una pérdida de inhibición. La "a-" de ateísmo es privativa solo en el sentido de un dique que colapsa.

La deconstrucción es el cierre sistemático de lo negativo dentro de su sentido lógico-estructural. Todos los usos, referencias y connotaciones de lo negativo remiten a una oposición bilateral como si se tratara de un destino ineludible, de modo que cada "de-", "in-", "des-" o "anti-" es aprisionado especulativamente dentro del espacio especular del concepto. Si siguiéramos la deconstrucción al pie de la letra aquí, se seguiría que el ateísmo, el antihumanismo y la antilógica, lejos de ser pantanos virulentos y pestilentes, no tendrían fuerza excepto a través de sus determinadas relaciones con sus enemigos que, por lo tanto, siempre los habrían bilateralizado y, así, vuelto dóciles. En cuanto a la deconstrucción "en sí", ¡ah, le gusta sufrir!

Esta lógica de lo negativo lleva a Derrida a "pensar" la pérdida como suspensión, retraso o diferencia irreducibles, en la que la decisión se paraliza entre el aplazamiento de una identidad y su reemplazo. La suspensión no se resuelve en aniquilación, sino únicamente en un vestigio o remanente que siempre ha estado alejado de la plenitud (más que derivado de ella), de modo que la diferencia no es más que pérdida en el (sin)sentido de gasto irreparable en la medida en que este pueda ser descrito como la insistencia de una posibilidad inaccesible, es decir, bajo la égida de una domesticación fundamental. En *Freud y la escena de la escritura*, Derrida es claro en su conmensurabilidad de la diferencia con el principio de realidad, interpretando ambos como instancias de la regulación de secreciones. La diferencia canaliza el descenso de los cuantos afectivos, desviándolos en un rodeo (que siempre ya ha comenzado) para que su evacuación se adapte a la exigencia de la repetición. En una peculiar serie de movimientos, Derrida marca el deseo con una inclinación metafísica (desplazándolo de un registro energético a uno fenomenológico), lo que luego le permite trascendentalizar la represión al alinearla con la imposibilidad de la presencia pura, y hacer malabares implícitamente con el pensamiento de la represión para que se convierta en la represión del reconocimiento de la necesidad de represión (represión de la escritura-como-represión-de-inclinación-imposible)[4]. Así redobla los términos del diagnóstico epistemo-contemplativo, valoriza el martirio del ego, cambia los signos del

[4] No tengo ningún problema con Derrida como lector de Heidegger, después de todo, la deconstrucción y la lectura de Heidegger son una misma cosa. Cuando su textualismo académico intenta confrontar a *escritores* como Nietzsche, Freud, Bataille y Artaud es cuando abandona definitivamente su zona de utilidad relativa y se convierte en un aparato de domesticación al servicio del Estado. Su lectura de Bataille se desarrolla más cuidadosamente en "De la economía restringida a la economía general: Un hegelianismo sin reserva" en *La escritura y la diferencia*. Un acercamiento similar a Bataille es evidente también en el ensayo "La Différance" en *Márgenes de la filosofía*, y sin duda en otros lugares. Cualquiera que busque fortificar una razón reconstruida contra lo sagrado encontrará de inestimable valor dichas obras.

psicoanálisis reforzando su política de proceso secundario, intenta eliminar toda referencia posible a un inconsciente material, sacrificial y generativo que esté más allá de una recuperación fenomenológica y, en general, produce una de las apologéticas de vivisección libidinal más coherentes jamás escrita, todo ataviado con una retórica falsamente subversiva.

En términos de la difusión social de su discurso, Derrida es quizás nuestro Hegel; un asimilador al servicio de "la gran tradición" de la razón autoritaria y el profesionalismo académico inoperante (facilitado por la sofisticación de los problemas en la estratosfera filosófica). Como Hegel, está obsesionado por la referencia de todas las cosas al concepto, por las relaciones de oposición (ambos profesan resistirlas, redirigirlas, luchar contra ellas), la representación, la dependencia, el predominio saturador del *logos* y la captura. Su pensamiento también comparte la característica poco atractiva de prosperar con la frustración de la ruptura y el patetismo sentimental de un legado cultural abrumador. Ambos conciben y practican la "revuelta" como una estrategia de conservación inteligente. Ambos escriben en una jerga técnica macabra que se retuerce dentro de una sintaxis torturada. De hecho, la lección más básica que Derrida aprende de Heidegger —casi con certeza inconscientemente— es cómo salvar el prestigio sociopolítico que Hegel logra para la filosofía (la reserva de la apologética del proceso secundario) del idealismo ridículamente sobreenfático del pensamiento especulativo. La estrategia adoptada en ambos casos es esencialmente kantiana; si hay algo que quieras proteger, atácalo tú mismo con un vigor bien medido, revistiéndolo así de fuerza renovada y anticipándote a su aniquilación. Si bien Heidegger es el practicante más exitoso de este tipo de *conquista como transferencia de responsabilidad defensiva*, Derrida sigue siendo su discípulo más entusiasta. Así es como el "texto de la metafísica occidental" se encuentra sujeto a una "destrucción", "deconstrucción" o crítica restauradora general, que —entre otras cosas— "lo" fabrica como una totalidad, lo rescata de sus propias legitimaciones decrépitas, generaliza sus efectos a través de otros textos, refuerza su reproducción institucional, solidifica su relación monopolística con la verdad, confirma todas las

narrativas salvo las más absurdas para su dignidad teleológica, nutre su hierofántico poder de intimidación, asfixia a sus enemigos reales bajo una ventisca de pseudoirritaciones (sus "no dichos" o "márgenes"), mantiene encerrados a sus presos políticos, repite sus rasgos estilísticos lobotomizantes y su complacencia sociológica, y, al final, comienza a murmurar otra vez sobre un Dios innombrable. La deconstrucción es como el capitalismo; cambio gestionado y reacio.

Un ejemplo importante de pseudocontacto se encuentra en la discusión de Derrida sobre Nietzsche y la feminidad en *Espolones*, un texto que sirve como complemento a la interpretación de Heidegger de *La voluntad de poder como arte*. Esta lectura señala algunos rasgos de la sexualidad de Nietzsche, una sexualidad (de y) como escritura, indicando una red de relaciones con la historia y estructura de la metafísica logocéntrica. El resumen de estos comentarios en una proposición mordaz, una forma estilizada que es más frecuente en los textos de Derrida de lo que implican muchos de sus comentaristas, podría dar lugar a algo como esto:

> La textualidad de Nietzsche es operada por un estrato lésbico reprimido que subvierte la lógica tradicional de la verdad y la apariencia.

Según Derrida, el sistema de represión que domina parcialmente la escritura de Nietzsche estaría orquestado por un principio de castración que comprendería dos momentos articulados de la siguiente manera:

1. Él era, él temía cual mujer castrada.

2. Él era, él temía cual mujer castradora [Esp 101].

La castración se determina en el pensamiento como una plenitud amenazada por la ausencia, de un más y un menos distribuidos por la ley del tercio excluso. Es, pues, la repercusión psicológica fundamental de la metafísica. Freud sugiere en muchos lugares que es esta estructura, la estructura misma en su estado más puro, la que ha gobernado la construcción del género dentro de la historia occidental. Dado que la castración es una cuestión de distribución de

un momento de pura y última carencia, se asocia fácilmente con una problemática de desapropiación. Derrida lee esta diferencia entre tener y no tener como si ella misma fuese regulada por un movimiento propio más primordial que no puede caracterizarse ni por la plenitud ni por la falta. Toma esta diferencia propriativa como un momento de exceso lésbico deconstructivo que expresa en la frase: "Él era, él amaba cual mujer afirmativa" [Esp 101]. En la obra de Nietzsche —como principio inestable de su despliegue— se encuentra la figura de la mujer enamorada de sí misma.

La "lógica" de estos movimientos se asemeja mucho a la de las lecciones de Heidegger sobre *La voluntad de poder como arte*, en las que el colapso de la oposición verdad/apariencia al final del *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula* de Nietzsche se celebra como el colapso de un esquema diádico represivo e irreformable: un *Herausdrehen*, un zigzag hacia fuera o retorcimiento liberador de la metafísica. Derrida, de una forma un tanto subrepticia, inserta una figura de deseo lésbico en esta problemática —en dirección contraria a la pesada masculinidad de la prosa heideggeriana— en aras de marcar el autoafecto de la no-identidad, o el otro asimétrico del Falo en contacto con su (no) yo.

Los compromisos que encajonan esta intervención son legión, ya que, otra vez, una diferencia entre presencia y ausencia es la que finalmente la orquesta. El hecho de que conserve un cierto atractivo se debe al hecho de que captura parcialmente un cambio de la reflexión bilateral hacia la propulsión unilateral que está profundamente en consonancia con el pensamiento de Nietzsche, aunque este cambio es aplastado en la zona fronteriza al filo de una determinación fenomenológica de la plenitud. El cero, o lo *sagrado*, es retenido dentro de la constricción de la negatividad profana y el destino religioso es interpretado a través de las proezas técnicas de la filosofía.

*

Al final de una nota de finales de la primavera de 1888, numerada 811 en la compilación titulada "La voluntad de poder", Nietzsche sostiene que la estética de la mujer, con tendencia a la

cuestión de la receptividad, ha dominado nuestra comprensión del arte. Sugiere que no se debe exigir al artista, aquel que da, que se *convierta en mujer* y reciba. La producción de arte es caracterizada como masculina, mientras que la recepción del arte, incluida toda la historia de la estética, e incluso la filosofía en su conjunto, es adjudicada a lo femenino. A pesar de que esta construcción inestable no deja de ser un florecimiento insolente de la represión, ya que colapsa el despilfarro en los términos polares de una relación de intercambio (constituyendo identidades de género recíprocas o bilaterales), nos permite seguir el pensamiento de Nietzsche sobre el arte hasta el despilfarro inhumano que lo guía y lo arruina.

Nietzsche nos proporciona, un poco antes y en la misma nota, algunas indicaciones adicionales sobre este abismo, donde describe la condición artística de la siguiente manera:

> La agudeza extrema de ciertos sentidos, de modo que comprenden un lenguaje de signos muy diferente, llegando a crear uno propio (condición que parece formar parte de multitud de trastornos nerviosos); una movilidad extrema que se convierte en un impulso extremo por comunicarse; el deseo de hablar en nombre de todo lo que sabe dar signos; una necesidad imperiosa de deshacerse de uno mismo, por así decirlo, a través de signos y gestos; la capacidad de hablar de uno mismo a través de cien medios de habla diferentes (una condición explosiva). Hay que pensar primero en esta condición como una compulsión y una necesidad de deshacerse de la exuberancia de la tensión interior a través de cierta actividad muscular y movimientos de todo tipo; luego como una coordinación involuntaria entre este movimiento y los procesos interiores (imágenes, pensamientos, deseos), en definitiva, como una especie de automatismo de todo el sistema muscular impulsado por fuertes estímulos desde el interior; la incapacidad de impedir cualquier reacción; el sistema de inhibición se encuentra suspendido, por así decirlo [N III 716].

Y a continuación:

> La obsesión por imitar: una irritabilidad extrema a través de la que un modelo determinado se vuelve contagioso (un estado es adivinado a partir de los signos y es representado inmediatamente). Una imagen, que surge desde el interior, es somatizada inmediatamente en tanto que movimiento de los miembros; se da una cierta suspensión de la voluntad [*¡Schopenhauer!*]. Una especie de sordera y ceguera hacia el mundo exterior; el ámbito de los estímulos que son admitidos se encuentra rigurosamente delimitado [N III 716].

El proceso artístico se asemeja así a un contagio y a una enfermedad nerviosa, una explosión de gestos abreactivos con sus respectivas intensidades asociadas. La inhibición a este flujo de salida colapsa, sin embargo, la admisión de material nuevo se reduce drásticamente. En otras palabras, se suprimen los poderes de absorción; la anorexia va acompañada de logorrea, o locuacidad extrema, y el arte es pensado sobre la base de una violenta caquexia.

Aquí entra en funcionamiento un modelo económico peculiar, en el que el desequilibrio entre gastos e ingresos se lleva al extremo. Desde una perspectiva burguesa, nos enfrentamos a una forma definitiva de peligrosa necedad; un proceso de antiacumulación totalmente descontrolado. Es complicado captar la posibilidad misma de esta economía debido a la tendencia industrial que niega que pueda siquiera darse. El despilfarro crónico viola la reciprocidad que rige las lógicas tanto de Aristóteles como de Hegel, ya que es incompatible con el principio que sostiene que determinación es igual a negación, según el cual toda pérdida se correlaciona con una ganancia asociada. Tanto aristotélicos como hegelianos pueden convertirse en contables competentes, aceptando el principio de partida doble (razón por la cual los economistas burgueses y marxistas a menudo son capaces de entenderse con mucha facilidad). Las observaciones de Nietzsche, por el contrario, tienden a apartarse de la economía humana inteligible desde un principio.

El reclamo en *La voluntad de poder como arte* de que "no se debe exigir al artista, a aquel que da, que se convierta en mujer" [N III 716] evoca un episodio de la historia de "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula":

> Progreso de la idea: esta se vuelve más delicada, seductora, inalcanzable, se convierte en mujer, se vuelve cristiana [N II 963].

Si esta conjunción es leída como si dijese "se convierte en mujer y, *por lo tanto*, se vuelve cristiana", podemos anexar a esta frase gran parte de la retórica a menudo ferozmente antifemenina de Nietzsche. Por ejemplo, en otra nota recopilada bajo el título de *La voluntad de poder como arte* de esa misma época, escribe: "¿Qué encandila a toda mujer, ya sea piadosa, vieja o joven? Un santo con hermosas piernas, todavía joven, todavía un idiota" [N III 756]. El problema con tal lectura es que el cristianismo es un monoteísmo identitario, invulnerable al cero y un cementerio privilegiado de lo sagrado; enterrando el vórtice de disolución vulvocósmica bajo el monumento del ser eterno. Nietzsche no se encuentra atrapado al borde de una deconstrucción, oscilando entre presencia y ausencia, sino más bien escarbando en la seguridad del proceso secundario de la unidad parcial; defendiendo el cero con los detritos de la negación lógica.

Si, como indica Derrida, la mujer piadosa es el sinónimo de Nietzsche para el castrato, podemos ver que esta figura es lo opuesto al artista dentro de un delirio de desperdicio considerablemente revisado. Un capital castrado, que solo puede atiborrarse y acumular, se opone al delirante maníaco anoréxico que tira todo lo que tiene. Pero aquí volvemos a la determinación recíproca y al principio de partida doble; la condición de imposibilidad para el arte, a saber, el capitalismo absoluto. La castración destila una piedad pura de obstrucción que arrastra al artista a la miseria proletaria.

Nietzsche no ignora esta situación, y en el pasaje que precede inmediatamente a "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula" en *El crepúsculo de los ídolos*, escribe:

> Escindir el mundo entre lo "verdadero" y lo "aparente", ya sea de la forma cristiana o la kantiana (un cristiano astuto hasta la médula), es un claro indicio de decadencia, síntoma de una vida decadente... Que el artista atesore la apariencia

por encima de la realidad no supone una objeción a esta proposición. Porque aquí, "apariencia" significa *otra vez* realidad, solo que seleccionada, reforzada, corregida... [N II 961].

La historia delineada en "*Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*" es la de nuestra historia, mas se trata de un proceso superficial en comparación con la prehistoria que proporciona sus recursos y su sentido genealógico. La narrativa prehistórica conduce a los eventos que la narrativa histórica presupone, la supresión del impulso dionisíaco y su fluir espontáneo de gasto no redimido hacia una racionalidad de conservación y oposición. Este amanecer de la historia se rastrea con mayor detalle en la nota numerada #584 en *La voluntad de poder*, un texto de probado poder, que incluye este pequeño fragmento:

> Y he aquí que, de repente, el mundo se deshizo en un mundo "verdadero" y un mundo "aparente": y precisamente el mundo que la razón del hombre había ideado para que viviera y se instalara en él quedó desacreditado. En lugar de emplear las formas como instrumento para hacer el mundo manejable y calculable, la agudeza desquiciada de los filósofos adivinó que en estas categorías se presenta el concepto de un mundo que no se corresponde con aquel en el que el hombre vive (los medios fueron malinterpretados como medidas de valor, incluso como una condena de su verdadera intención); la intención era engañarse a sí mismo de una forma útil; los medios, la invención de fórmulas y signos mediante los cuales se podía reducir la confusa multiplicidad a un esquema intencional y manejable [N III 726-7].

Allí donde la razón acumulativa ha instituido la "verdad" y la "apariencia" como finalidades insuperables o conceptos puros, el artista entiende la apariencia como realidad "otra vez" (*noch einmal*). La realidad regresa en apariencia como la onda expansiva de una ola de choque, abriendo dominios cada vez más amplios para la migración. Dado que la realidad es en sí misma el estímulo para tales migraciones, estas se volverán progresivamente más devastadoras,

ya que este estímulo se ve progresivamente "seleccionado, reforzado, corregido" o, para abreviar, "intensificado". Aquí por fin —donde nada es lo último— se da la convulsión del cero, el eterno retorno, el motor libidinal de la economía de Nietzsche.

La economía del proceso artístico de Nietzsche, o economía dionisíaca, se construye bajo la antilógica vesubiana del eterno retorno. Dicha economía supone un perpetuo resurgimiento del despilfarro inhumano; un exceso inapropiable que se exhibe desordenadamente en la transfiguración de la negación en el pródigo cero. Es intrínseco al deseo que siempre tenga nuevas (y —cuando no las mutila la represión— cada vez más sofisticadas) construcciones que desperdiciar. Una economía dionisíaca es, en efecto, una agricultura de tala y quema de la reserva solar, en la que el límite negativo de cada díada conceptual es reconstituido como una intensificación de lo positivo; como una creciente virulencia de la diferencia. El delirio del despilfarro surge de la inevitabilidad de que la negación lógica nunca llega, a pesar de que el cero impacta. En otras palabras, el pensamiento del eterno retorno es este: que la abolición del ser integrado en el proceso del deseo, o el desperdicio sin restricciones, corresponde a una intensificación de la plaga y no a una negación (lógicamente inteligible) de los activos. La diferencia epidémica solo se ve reforzada por su propia aberración espasmódica.

La economía dionisíaca es el flujo del deseo impersonal, perpetuamente revitalizado en el pulso de la recurrencia, en el surgimiento de nuevas realidades. Estas oleadas de intensidad resurgente se sitúan en el "punto" que el productivismo patriarcal había reservado para su límite; al final de cada conversión en mujer (malinterpretadas como negaciones específicas). Se podría decir entonces que el deseo no consiste más que en convertirse en mujer en distintos niveles de intensidad, aunque claro, siempre es posible convertirse en una mujer piadosa, comenzar una historia, amar la masculinidad y acumular, porque convertirse en mujer es apartarse de la realidad, y nadie ama las fábulas más que la Iglesia. Pero la realidad va a la deriva hacia el cero y puede abandonarse una y otra vez. En las profundidades lésbicas del inconsciente, los deseos por/como espasmos feminizantes de remigración son ilimitados.

Todo lo que puebla los desolados yermos del inconsciente es lésbico; diferencia extendida sobre el cero, multiplicidad esparcida por el espacio vulvar positivo. La masculinidad no es más que un lamentable cuchitril de la muerte. Sociohistóricamente, el falo y la castración pueden ser lo suficientemente serios, pero cosmológicamente no hacen más que distraer del cero; delimitando una pobreza meticulosamente construida y organizando su desplazamiento lógico. Si la deconstrucción pasara menos tiempo meneándose la polla, tal vez podría cruzar el límite...

CAPÍTULO II

LA MALDICIÓN DE SOL

> Son las partes verdes de las plantas de la tierra firme y de los mares las que se apropian sin cesar de una gran parte de la energía luminosa del sol. Así es como la luz —el sol— nos produce, nos anima y engendra nuestro exceso. Este exceso, esta animación, es el efecto de la luz (en el fondo no somos más que un efecto del sol) [VII 10].
>
> Al final, el rayo solar *que somos* redescubre la naturaleza y el sentido del sol: debe entregarse, *perderse sin tener en cuenta coste alguno* [VII 10].
>
> Los pueblos del México antiguo unían al hombre con la gloria del universo: el sol era el fruto de una locura sacrificial... [VII 192].

No hay historia filosófica más famosa que la narrada en el libro VII de la *República* de Platón, en el que Sócrates le cuenta a Glaucón un sueño peculiar. Comienza en las profundidades de "una morada subterránea en forma de caverna" [PDC 747], en la que los seres humanos encadenados están enterrados y aislados del sol, con la cabeza constreñida, para evitar que vean únicamente sombras proyectadas sobre una pared por un fuego. El ascenso por varios niveles de ilusión hacia la luz desnuda del sol es el mito más poderoso del proyecto filosófico, pero también es el relato de una lucha política, en la que Sócrates anticipa su muerte. Los habitantes de la cueva defienden violentamente su propia ignorancia, hasta tal punto que Sócrates pregunta: "Y si intentase desatarlos y conducirlos hacía la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?" [PDC 749]. Glaucón se muestra de acuerdo de inmediato con esta sugerencia. Esa violencia no es unilateral. El filósofo, después de todo, tiene un interés en el sol que no descansa meramente en una cuestión de conocimiento. Haber presenciado el sol supone

una ganancia y un privilegio; una invitación supraterrestre (aunque aceptada a regañadientes) a gobernar:

> Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto [PDC 752].

Luz, deseo y política se entremezclan en esta historia; enredadas en la oscuridad. Porque todavía hay algo de prometeico en Sócrates; un intento de extraer energía del sol. (Bataille dice: "El águila es tanto el animal de Zeus como el de Prometeo, es decir, el propio Prometeo es un águila (Ateo-Prometeo), que va a robar el fuego del cielo" [II 40]).

Contemplar directamente el sol, sin la intervención de pantallas, reflejos o metáforas, "percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito" [PDC 748], ha sido la aspiración europea que más inexorablemente se ha armonizado con la valorización de la verdad. Cualquier aspiración o anhelo es la reconstrucción de un deseo (pulsión) al nivel de la representación, pero el anhelo de una visión del sol sin traba alguna es algo más; una consolidación teleológica de la representación como tal. El sol es la pura iluminación que resulta simultánea a la verdad, la perfecta solidaridad del saber con lo real, la identidad de la exterioridad y su manifestación. Contemplar el sol constituiría la confirmación definitiva de la iluminación.

Contemplar la furia dorada del sol fragmenta la visión en pedazos de luz y oscuridad. Un sol blanco es coagulado a partir de remiendos de luz, flotando efímeramente al borde de la ceguera. Este es el sol que ilumina, dando aquello que podemos conservar, el sol cuyas emanaciones son adquiridas por el cuerpo como nutrición y por el ojo como sensación (asimilable). El sol de Platón es de este

tipo; un sol destilado, un sol que es la esencia misma de la pureza, la metáfora de la belleza, la verdad y la bondad. Durante los meses fríos, cuando la naturaleza parece marchitarse y retirarse, se espera el regreso de este sol en todo su esplendor. La profusión del otoño parece rendirle homenaje, como también lo hicieron los antiguos. Mezclado con este nutritivo resplandor, como su corazón, está el otro sol, ese más profundo, oscuro y contagioso, ese que provoca un aullido de Bataille: "el sol es negro" [III 75]. De este segundo sol —el sol de la maldición— no recibimos iluminación, sino enfermedad, porque todo lo que derroche en nosotros estamos destinados a derrocharlo a su vez. Las sensaciones que bebemos del sol negro nos afligen como una pasión ruinosa, atravesando nuestros sentidos en un impulso hacia nuestro propio desperdicio. Si "en definitiva, el sol es el único objeto de descripción literaria" [II 140], se debe menos a su resplandor iluminador que a su virulencia, se debe al "hecho" inasimilable de que "el sol no es más que muerte" [III 81]. Cuán lejos de Sócrates —y de sus esperanzas de ganancia— están las palabras de Bataille: "la enfermedad del ser vomita un sol negro babeante" [IV 15].

> Para tratar de describir la noción del sol en el espíritu de quien debe necesariamente castrarlo a consecuencia de la incapacidad de los ojos, hay que decir que este sol tiene un sentido poético de serenidad matemática y de elevación del espíritu. En cambio, si, a pesar de todo, uno se fija en él con suficiente obstinación, supone una cierta locura y la noción cambia de sentido porque, a la luz, ya no es la producción lo que aparece, sino el despilfarro [*le déchet*], es decir la combustión, bien expresada psicológicamente por el horror que emerge de una lámpara de arco incandescente [I 231].

La incandescencia no es iluminadora, sin embargo, el indiscreto instrumento filosófico de la "presencia" ha atrofiado nuestros ojos hasta tal punto que la densa materialidad de la luz apenas incide en nuestra inteligencia. Incluso Platón reconoce que el impacto de la luz es (en un primer momento) dolor, debido al "deslumbramiento y el fulgor de la luz" [PDC 748]. La fenomenología ha erradicado sistemáticamente incluso esta concesión. Sin embargo, está

lejos de ser obvio por qué una oposición ausencia/presencia debería considerarse el encuadre más adecuado para registrar el impacto de la radiación intensa. Es como si todavía fuéramos antiguos helenos, interpretando la visión como un movimiento exterior de percepción, en lugar de como una sutil herida retiniana infligida por energías exógenas.

*

Todo comienza para nosotros con el sol, porque (como llegaremos a ver) incluso la caverna, el laberinto, ha sido engendrado por él. En cierto sentido, el origen es la luz, pero esto debe ser pensado con cautela. Nuestros cuerpos han mamado del sol mucho antes de que abriésemos los ojos, al igual que nuestros ojos son gotas de sol coaguladas antes de copular con sus efluvios. El flujo de dependencia es bastante "claro" (letal): "El aflujo de energía solar en un punto crítico de sus consecuencias es la humanidad" [VII 14]. El ojo no es un origen, sino un gasto.

El primer texto de las *Oeuvres Complètes* es el primer libro publicado de Bataille: *Historia del ojo*. Apareció por primera vez —bajo el seudónimo de Lord Auch— en 1928, lo que lo ubica aproximadamente entre un grupo de escritos tempranos que incluyen *El ano solar* (1931), *Sol podrido* (1930, citado con anterioridad) y *El ojo pineal* publicado póstumamente (manuscritos fechados entre 1927 y 1931). El tema común de estos escritos es el sometimiento de la visión a una trayectoria solar que se le escapa, arrojando el discurso representacional sobre una oscuridad que es inextricable de su propia aspiración histórica.

Historia [*Histoire*] *del Ojo* constituye tanto el relato como la historia del ojo, del mismo modo que *El ojo pineal* es ficción e historia. Toda historia es un relato, lo que no significa que el relato se escape a la historia, ni que sea otra cosa que la historia consumándose en una ceguera que ocupa el lugar de su propia representación. *Historia del ojo* culmina con la extirpación del ojo de un sacerdote, este se "desliza" [*glisser*] dentro de la vulva de la "protagonista" del libro, Simone, primero de su propia mano y luego de la de Sir Edmond (un inglés libertino). De esta manera, la sed oscura que es el impulso

subterráneo del sol oblitera la visión, tragándosela en el laberinto nocturno de la carne.

De manera similar, en *El ojo pineal*, la apertura de "un ojo particular para el sol" —adecuado a su feroz ápex meridional— invita a la obliteración; un descenso cegador y aplastante. La verdad del sol en la cúspide de su pródiga gloria es *la necesidad del desperdicio inútil*, allí donde lo celestial y lo bajo conspiran en el eclipse de la moderación racional. Al concluir el movimiento de ascenso, que es sinónimo de humanidad, y dotar a la visión de la verticalidad que le corresponde, el ojo pineal corona la época de la razón; abriéndose directamente a los cielos (donde es instantáneamente enucleado por el diluvio de inmundicia abrasadora que supone la *verdad* del sol):

> Me imaginé el ojo en la cúspide del cráneo como un horrible volcán en erupción, precisamente con el carácter turbio y cómico que se atribuye al trasero y a sus excreciones. Ahora bien, el ojo es, sin duda, el símbolo del sol deslumbrante y el que imaginé en la cima de mi cráneo era necesariamente resplandeciente, ya que se dedicaba a la contemplación del sol en su máximo esplendor [*éclat*] [II 14].

El ojo fecal del sol también es arrancado de sus entrañas volcánicas y el dolor de un hombre que se arranca los ojos con los dedos no es más absurdo que esa puesta anal del sol [II 28].

La identidad perfecta entre la representación y su objeto —"sol ciego o sol cegador, poco importa" [II 14]— es pensada de forma consistente en estos primeros textos como la contemplación directa; un colapso icariano en el sol que consuma la aprehensión únicamente traduciéndola al registro de lo intolerable. En la cópula con el sol —que no es más una gratificación que una representación— sujeto y objeto se fusionan al nivel de su profunda consistencia, exhibiendo (en la ceguera) que nunca fueron lo que fueron.

El inconsciente —como el tiempo— es ajeno a la contradicción, tal y como sostiene Freud. Únicamente existe el proceso primario (el sol de Bataille), excepto desde la óptica del proceso secundario (la representación), el cual —en el nivel del proceso primario— sigue siendo el proceso primario. Se trata de un deslum-

bramiento lógicamente inmanejable, francamente inútil desde la perspectiva de la razón, que busca diferenciar la acción a partir de la realidad. Esta consistencia libidinal, que es (debe ser) alógicamente *igual* que el sol, es el hilo de Ariadna, enredado en el laberinto de la diferencia impura. Al comienzo de *El ano solar*, Bataille señala que:

> Desde que las frases *circulan* por los cerebros absortos en el pensamiento, se produce una identificación total, ya que cada frase conecta una cosa con otra por medio de cópulas; y todo estaría visiblemente conectado si se pudiera descubrir de un solo vistazo el rastro, en toda su extensión, que deja el hilo de Ariadna, conduciendo el pensamiento por su propio laberinto [I 81].

Todo esfuerzo humano es construido con base en el sol, de la misma manera que se construye una presa sobre un río, pero que pudiese darse una sociedad solar en un sentido más fuerte —una sociedad cuya mirada se dirigiese al núcleo mortal del sol— parece de buenas a primeras una imposibilidad. ¿No supone precisamente la negación de la sociabilidad responder a la "voluntad de gloria que existe en nosotros y que quiere que vivamos como soles, derrochando nuestros bienes y nuestra vida" [VII 193]? Sin duda, cualquier sistema social cerrado se aniquilaría a sí mismo si emigrara demasiado hacia el corazón abrasador de su agitación solar, deshaciendo la represión primaria de su fundación. Sin embargo, es posible que una sociedad persista a la medida del sol, con la condición de que una agresividad básica desplace su furor suntuario de sí misma, de modo que se estrelle como una ola contra sus vecinos, con una furia incendiaria. Tal tendencia es la que descubre Bataille en la civilización azteca, cuyo orden sacrificial se perpetuó mediante la violencia militar. En *La parte maldita* —su gran obra de sociología solar— comenta de los aztecas que:

> Los sacerdotes mataban a sus víctimas en la cima de las pirámides. Las colocaban en un altar de piedra y las apuñalaban en el pecho con un cuchillo de obsidiana. Les arrancaban el corazón —que aún latía— y lo alzaban al sol. La mayoría de las víctimas eran prisioneros de guerra, lo que justificaba la

> idea de que las guerras eran necesarias para alargar la vida del sol: las guerras tenían un sentido de consumo, no de conquista, y los mexicanos pensaban que, si cesaban, el sol dejaría de brillar [VII 55].

Lo que se despliega bajo el escrutinio de Bataille no puede ser una disculpa para los aztecas, ni siquiera una explicación. Lo que está en juego en su lectura de su cultura es una intimidad económica, un hilo de complicidad solar, la búsqueda de linajes genealógicos que tejen todas las sociedades en el salvaje rizoma de las estrellas. La energía bruta que arrastró a los aztecas en su ferocidad también es la que —regulada por el aparato de una cultura acumulativa— impulsa a Bataille en sus investigaciones. La trayectoria enérgica que atraviesa y roe sus entrañas es el terreno fundido de una comunión oscura, que le une a todo lo que alguna vez ha convulsionado sobre la Tierra.

Precisamente es el horror sin sentido de la civilización azteca lo que le da una universalidad peculiar; al expresar como lo hace la fuente inconfesable del ímpetu social. "el propio sol era a sus ojos la expresión del sacrificio" [VII 52], y su energía se dedicó a una carnicería sin propósito, mediante la cual se dieron cuenta de la verdad del sol sobre la tierra. A ojos de los occidentales parece como si su hambre de sangre fuera indefendible, basada en mitos ridículos, ejemplificando al extremo la capacidad humana de ser pervertido por la mentira. Si la cultura de los aztecas hubiera estado arraigada en una visión mitológica arbitraria, tal lectura podría sostenerse, pero para Bataille la sed de aniquilación no dista en absoluto de lo que es el propio sol. No se trata de un deseo que el hombre dirige hacia el sol, sino de la trayectoria solar misma, el sol como sujeto inconsciente de la historia terrestre. Únicamente es debido a este dominio insuperable del sol que "para una conciencia común e inculta el sol es la viva imagen de la gloria. El sol irradia: la gloria se representa como igualmente luminosa e irradiante" [VII 189], de modo que "la analogía de una muerte sacrificial al abrigo de las llamas de un estallido solar es la respuesta del hombre al esplendor del universo" [VII 193], ya que "el sacrificio humano constituye el mo-

mento acuciante de una contienda que opone el orden real y la duración al movimiento de una violencia sin medida" [VII 317].

En la obra de Bataille el término "sacrificio" va cogido de la mano del de "gasto", *dépense*. Esta palabra opera en una red de pensamiento que él describe como economía general o solar: la economía del exceso, esbozada casi por completo en *La parte maldita*, misma obra "teórica" enmarañada y hermosa en la que escribe: "la radiación del sol se distingue por su carácter unilateral: *se pierde sin recelos, sin contrapartida alguna*. La *economía solar* se fundamenta en este principio" [VII 10]. Debido a que el sol se derrocha sobre nosotros sin retorno "la suma de la energía producida siempre es superior a la que fue necesaria para su producción" [VII 9] ya que "en el fondo no somos más que un efecto del sol" [VII 10]. El exceso o excedente precede siempre a la producción, al trabajo, a la seriedad, al intercambio y a la falta. La necesidad nunca es dada, debe construirse a partir de la exuberancia. La tarea primordial de la vida no es producir o sobrevivir, sino consumir las desbordadas concentraciones de riquezas —de energía— que se vuelcan sobre ella. Bataille lo declara con contundente audacia y magnificencia así: "El mundo [...] está enfermo de riqueza" [VII 15]. El gasto, o consumo sacrificial, no es una apelación, un intercambio o una negociación, sino un despilfarro desinhibido que devuelve la energía a su trayectoria solar, liberándola de nuevo en el movimiento de disipación que el sistema terrestre —que culmina en las economías humanas restringidas— detuvo momentáneamente. La destrucción hedonista es el único fin de la energía, un proceso de liquidación que puede ser suspendido por los esfuerzos acumulativos cuyo cenit es alcanzado en la forma de la burguesía capitalista, pero solo por un tiempo. Para la economía solar, "el exceso es el punto de partida indiscutible" [VII 12], y el exceso debe, en último término, gastarse.

El rechazo momentáneo a participar en el flujo desinhibido de la exuberancia constituye el negativo de la *soberanía*; una *differance* servil, la postergación del fin. El transcurso ardiente de la disipación energética se frena en interés de algo que es tomado en orden de trascenderlo; un tiempo futuro, una clase depredadora, un objetivo moral... La energía se pone al *servicio* del futuro. "El fin del empleo

de una herramienta tiene siempre el mismo sentido que el empleo de la herramienta: se le asigna de nuevo una utilidad, y así sucesivamente. El palo cava la tierra para asegurar el crecimiento de una planta, la planta se cultiva para ser comida, se come para mantener la vida de quien la cultivó... El absurdo de esta recursión infinita justifica por sí mismo el absurdo equivalente de un fin verdadero, que a su vez no serviría para nada" [VII 298].

*

Una consecuencia de la obsesión occidental por la trascendencia, la disposición lógica de la negación, la pureza de la distinción, así como la "verdad", es la existencia de una física que afirma siempre pomposamente estar a punto de ser completada. El desprecio por la realidad que manifiestan tales pronunciamientos es insondable. ¿Qué tipo de catástrofe libidinal debe haber ocurrido para que un físico *sonría* cuando dice que los secretos de la naturaleza se encuentran casi agotados? Si estos comentarios no fueran ejemplos tan obvios de un trastorno megalómano y, por lo tanto, ridículos en sí mismos, sería imposible imaginar una visión más espantosa que la del cosmos tendido bajo los dedos impertinentemente exploradores de simios sonrientes. Sin embargo, si uno busca la superficialidad con la suficiente pasión, cuando está dispuesto a pagar lo suficiente para aislarla sistemáticamente, no es de extrañar que encuentre un poco. Se trata sin duda de una especie de logro; se ha encontrado una región de estupidez, esta ha sido manipulada, pero eso es todo. Desafortunadamente, la delicadeza a la hora de reconocer esto, como lo hizo Newton tan elocuentemente cuando comparó la ciencia con peinar la playa a orillas de un océano inconmensurable (= 0), requiere un cierto mínimo de gusto, de *noblesse*.

La ciencia fisicalista es una filosofía de la inercia concreta, sofisticada y relativamente útil. Su dominio se extiende a todo lo que obedece a Dios (que está muerto, pero el barro todavía tiembla). Dentro de este dominio se encuentran muchas extensiones que han escapado momentáneamente al refinamiento; "hechos del espíritu", por ejemplo, junto con constelaciones de docilidad de todo tipo, pero estos no son lugares de resistencia. La ciencia reina donde-

quiera que haya legitimidad; tal vez la *tierra firme* en su conjunto le pertenezca. Nadie se apresuraría a disputar sus derechos, pero el océano es la patria de la insurrección (y la tierra, se rumorea, flota).

Incluso después de haber dejado de lado la hipérbole infantil del mito de la culminación científica, sigue habiendo una cuestión sobre el *éxito* de la ciencia que permanece intacta. No es posible dudar seriamente de que la filosofía ha sido *dañada* por la ciencia, pues incluso ha llegado a anticipar su extinción. Ha llegado ahora a una etapa en la que ha perdido toda confianza en su poder de saber, donde la envidia ha reemplazado totalmente al orgullo paterno y donde las consecuencias estilísticas de su mala conciencia han devastado su discurso hasta el punto de la ilegibilidad. Durante al menos un siglo, y quizás dos, el mayor esfuerzo de los filósofos ha sido simplemente *mantener a los científicos alejados*. Cuánto de esa actitud defensiva, mimetismo patético, burdo autoengaño, oscurantismo criptoteológico y pobreza intelectual está guiado por su reciente y morbosa descendencia *die Geisteswissenschaften*.

La primera y más básica fuente de esta neurosis generalizada entre los practicantes y dependientes de la filosofía es su incomprensión de *cómo* fue que "ellos" dieron origen a las ciencias. Suelen pensar que siempre fueron *malos científicos* o, al menos, inmaduros. "Si tan solo hubiéramos sido mejores en matemáticas", murmuran entre dientes, mientras disfrutan con una tristeza nostálgica el hecho de que, como calculadores, Newton y Leibniz todavía parecían estar "codo a codo".

Lo que se pierde ante tal melancolía es el hecho de que la filosofía no se relaciona con la ciencia como un prototipo, sino como un motor. Fue la fuente básica de la libido investigadora antes de ser suplantada por la industria armamentística, y si la ciencia aún no se ha disuelto completamente en un proceso de fabricación técnica, la diferencia es solo un flujo de filosofía poco explícito. Porque la filosofía es una máquina que transforma la perspectiva del pensamiento en excitación; un generador. "¿Por qué es esto tan difícil de ver?", se pregunta uno tontamente. La respuesta emerge rápidamente: *los académicos*.

Lo académico constituye la subordinación de la cultura a las métricas del trabajo. Tiende inexorablemente a formas predecibles de inflación cuantitativa; aquellas que derivan directamente de la inversión en una productividad relativamente abstraída. Los académicos tienen un respeto desmesurado por los libros extensos y guardan un *rancune* terrible contra aquellos que intentan engañarles. No pueden soportar imaginar que los atajos son posibles, que la especialización no es inevitable, que el aprendizaje no necesita ser *soportado* estoicamente. No soportan a los escritores *allegro*, y cuando leen sus obras —e incluso fingen venerarlas— el resultado es (y esta es una descripción claramente generosa) "poco apetecible".

Los académicos no escriben para ser leídos, sino para ser evaluados. Quieren que se sepa que han trabajado duro. Hasta este punto ha llegado la ética de la industria.

*

La curiosidad se ha puesto a sí misma en peligro en su cuestionamiento, incluso se ha dañado a sí misma. Que no haya atravesado triunfalmente su historia es solo una de las muchas certezas que padece. Es demasiado obvio que la ruleta rusa del modo interrogativo ha llevado a su práctica extinción; desfigurado en el cerebro por la rigurosa babosa de las ciencias naturales. Pues las respuestas que ha provocado han carecido normalmente incluso del amargo consuelo de la *aporía*. Para algunos, el mundo empieza a parecer un lugar crudamente inteligible; un desierto de sencillez, salpicado de los huesos desnudos de la curiosidad.

¿Y si la curiosidad valiera más que la comprensión? No se trata este de un pensamiento tan imposible de considerar. Tampoco es descabellado preguntar por la necesidad que ha llevado al *motor* del pensamiento a subordinarse a sus *consecuencias*. La resolución solo podría ser deseable si existiera un interés que reemplazara al pensamiento. De lo contrario, debería ser simplemente un medio, cuyo fin sería la promoción del enigma y la confusión. Que el pensamiento tenga que tolerar soluciones es simplemente una necesidad desafortunada. Quizás ni siquiera eso.

La curiosidad es un deseo; un impulso dinámico abolido por la petrificación. Sería una idiotez —aunque demasiado familiar— tratar de preservarla en el formaldehído del oscurantismo y la mística. Porque un misterio eterno es tan devastador para la curiosidad como cualquier certeza podría serlo. La ideología de los exterminadores del pensamiento es el dogmatismo, no importa de qué tipo.

No es la capacidad de preservar acertijos lo que tiene valor, sino la capacidad de generarlos. Cualquier obra que persista como una adquisición después de llegar a un final cómodo posee el carácter de una sanguijuela, se nutre de la sangre de la problemática y devuelve solo una inercia repulsiva. La fertilidad de una obra, por el contrario, es su incumplimiento, su terminación prematura, su inconclusión. Una obra así es siempre demasiado breve y, en lugar de un apego anestésico drenante, uno encuentra el *aguijón*.

Este libro no es de ese tipo, frena a Bataille, y lleva a su veloz locura a un pantano de metafísica y pseudociencia. Mi negativa a entregar el sol a los habitantes de los observatorios — y la indecorosa pelea en que esto resulta — hace que mi relación con Bataille sea algo problemática, arruinando gran parte de mi mensaje. Mi relación con el conocimiento científico, por otro lado, supone poco menos que un escándalo.

Lo que ofrezco es una red de desvaríos medio ahogados que se jactan de su propia incompetencia, explotando las meticulosas fabricaciones conceptuales del conocimiento positivo como un recurso para el delirio, apelando únicamente a los indolentes, a los inadaptados y a aquellos psicológicamente enfermos. Me gustaría pensar que si debido a algún seísmo espiritual colectivo las ciencias naturales se volvieran estrictamente ininteligibles para nosotros y fueran leídas como una poética de lo sagrado, la consecuencia resonaría con el mensaje que sigue. Al menos crece el desorden.

*

El desorden siempre aumenta en un sistema cerrado (como el universo), porque la naturaleza es indiferente a su composición. El estado fundamental de un sistema que está en conformidad con la distribución aleatoria de sus elementos se ha denominado "en-

tropía", un término que resume las conclusiones de Carnot, Clausius y sus sucesores sobre los motores térmicos y la ciencia del calor[1].

[1] La termodinámica está asociada sobre todo a una revolución estadística en las ciencias naturales. En el tercer volumen de su *Hermès*, Michel Serres destaca hábilmente la importancia de la termodinámica con las palabras "la filosofía de la física es la teoría de la información" [p. 44], ya que con la introducción de la descripción probabilística la forma y el contenido de la ciencia natural se vuelven en principio indiferenciables. La importancia del trabajo de Serres en este campo es inmensa, y su escritura es consistentemente bella.
Dado que la información es una variable continua y no discreta, los resultados generados por la investigación informacional son de carácter cuantitativo. Estas cuantificaciones se expresan como entropías negativas, o neguentropías. El concepto de entropía, procedente de los trabajos de Clausius y basado en la teoría de los motores térmicos de Carnot, recibe su determinación moderna en la ecuación de Boltzmann S=K log W, donde S es la entropía, expresada en términos de la relación entre energía y calor, derivada de la constante K de Boltzmann (ergs/grados). W es la probabilidad térmica, o la totalidad de las permutaciones posibles. Se utilizan logaritmos para que la suma de estados de permutación equivalga a una exponenciación de la improbabilidad. Esto se entiende fácilmente en términos del concepto de información, donde, por ejemplo, 2 bits sumados a 2 bits dan 4 bits, y esto equivale a cuadruplicar la precisión del mensaje.
La teoría de la información tiene su origen en un artículo de Shannon y Weaver titulado "Una teoría matemática de la comunicación". La teoría de la información adopta el concepto termodinámico de entropía para describir la "incertidumbre informativa" o "información potencial". Se trata del conjunto de señales posibles entre las que se selecciona una señal concreta. Como medida de la información potencial, Lila Gatlin, en su libro *Information Theory and the Living System* (la obra más nítida e incisiva que he encontrado sobre el tema), equipara la máxima entropía de una señal con el logaritmo del número de elementos del alfabeto de señales, cifra que denota con la letra "a". La 'K log W' de Boltzmann se simplifica así a 'log a'. Si se utilizan logaritmos de base 2, las unidades de información son los bits. El nivel de información de una señal dada es igual a la entropía del sistema. Por ejemplo, en un sistema con cuatro elementos, como un código genético, es hipotéticamente posible cualquiera de las cuatro señales o sucesos posibles en cualquier posición de la secuencia de mensajes, de modo que en un estado de máxima incertidumbre cada señal tendría un valor de información de log 4, que es igual a 2 bits.
Gatlin escribe: "Así pues, con la mayor entropía de la información potencial asociamos los conceptos de variedad de mensajes potenciales, vocabulario extenso, valor de sorpresa e imprevisibilidad" [p. 49]. La información potencial aumenta a medida que la entropía se acerca a su valor máximo, o log a. La entropía negativa, o neguentropía, en cambio, equivale a la información almace-

Con el concepto de entropía todo cambia. Los procesos naturales ya no son máquinas de relojería eternas, o bien se encuentran en estado de muerte térmica (*Wärmetod*) o son tendenciales. Los mecanismos están subordinados a los motores; a la diferencia térmica, el flujo de energía, el depósito y el sumidero. El orden es una casualidad evanescente, una desviación del desorden, un desequilibrio. El desorden negativo —la neguentropía— es un recurso energético y el azar es la potenciación del suministro de energía. *Macht, puissance*, como potencial de degradación de la energía, como fluidificación de materia/energía, como posibilidad de liberación hacia el abismo desregulado o anárquico en el que se vierte la energía, como la muerte de Dios. Contracorriente y a favor de la corriente; la reserva y su disipación. El orden no es ley, sino poder y el poder es una aberración. Para Nietzsche, para Freud y luego para Bataille, este es el trasfondo sobre el que se piensa el deseo. El megamotor.

No hay diferencia entre el deseo y el sol: la sexualidad no es psicológica, sino cosmoilógica. "La actividad sexual escapa, al menos durante un instante, del empantanamiento de la energía, prolongando el movimiento del sol" [VII 11]. Una teoría cosmológica del deseo surge de las cenizas del fisicalismo. Esto es presuponer, por supuesto, que el idealismo, el espiritualismo, el materialismo dialéctico (un idealismo chapucero) y alternativas similares han sido descartados en un gesto preliminar y rigurosamente ateológico. El

nada, o densidad de información. Es una medida del orden de un sistema. Si la información almacenada se expresa como una proporción de la información potencial, se denomina redundancia. "Si no hubiera restricciones y todas las combinaciones posibles de letras se dieran con la misma frecuencia, la variedad, potencial de los mensajes sería máxima; pero no habría forma de detectar el error porque la detección y corrección de errores se basan en combinaciones prohibidas y restringidas" [p. 50]. La comunicación efectiva y, de hecho, la transmisión efectiva de energía dentro de cualquier sistema de control, requiere un equilibrio entre la información bruta o desorden, y la estabilidad u orden: "La capacidad de transmitir un significado a través del lenguaje no depende de un máximo o un mínimo de entropía, sino de una delicada optimización de los dos elementos opuestos de variedad y fiabilidad" [p. 51].
Dos textos ampliamente autorizados sobre el tema son *Two Essays on Entropy* de Carnap (Londres, 1977) e *Information Theory and Statistics* de Kullback (Nueva York, 1968), aunque ambas obras me resultan totalmente incomprensibles.

materialismo libidinal, o la teoría del deseo incondicional (no-teleológico), no es más que una marca de quemadura del diagnóstico expositivo del prejuicio fisicalista.

El problema básico del pensamiento fisicalista es fácil de formular; permanece implícitamente teológico. La regresión a una causa primera es una consecuencia ineludible de la posición fisicalista, que permanece así ligada a la vieja matriz teológica, incluso después de que el trono haya sido desvencijado debido a un trémulo deicidio. El argumento fisicalista es que la materia recibe su impulso o determinación desde fuera; mediante la combinación de una legalidad esencial que trasciende la entidad particular y la influencia de cuerpos o fuerzas externas. Cualquier proceso "intrínseco" (como la descomposición) resulta de la expresión de leyes naturales, mientras que todo proceso extrínseco resulta de la comunicación pasiva de una fatalidad cósmica original (la física probabilística no establece una diferencia esencial aquí, ya que la determinación matemática —y por lo tanto lo formal y extrínseco— no es menos rigurosa que la de la necesidad causal). La materia física es, por lo tanto, inequívocamente pasiva, agotada por las características duales de transmitir fuerzas extrañas y descomponerse de acuerdo con las exigencias universalmente legisladas de su composición.

En cierto sentido, el materialismo científico aún no ha comenzado, puesto que no ha registrado la distancia entre su objeto representacional y la matriz materia/energía real, en la medida en que dicha materialidad es en principio irreducible a la forma del concepto. Este otro irrecuperable de la aprehensión intelectual puede ser designado como "caos" (orden = 0), o, en aras de usar una terminología en armonía con la termodinámica de Boltzmann, como *neguentropía absolutamente improbable*. Para que no se piense que se trata de una irresponsable noción subfilosófica traída al materialismo científico desde fuera, permítanme citar una profunda fábula narrada por Boltzmann (y atribuida a su "antiguo asistente, el Dr. Schuetz") en su ensayo de 1895 "Sobre ciertas cuestiones de la teoría de los gases":

> Asumimos que todo el universo está, y descansa para siempre, en equilibrio térmico. La probabilidad de que una (solo una) parte del universo se encuentre en un determinado estado,

> es tanto menor cuanto más alejado esté este estado del equilibrio térmico; pero esta probabilidad es mayor, cuanto mayor sea el universo. Si suponemos que el universo es lo suficientemente grande, podemos hacer que la probabilidad de que una parte relativamente pequeña se encuentre en un estado determinado (por muy alejado que esté del equilibrio térmico), sea tan grande como queramos. También podemos hacer grande la probabilidad de que, aunque todo el universo esté en equilibrio térmico, nuestro mundo esté en su estado actual [B III 543-4].

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la explicación que ofrece Boltzmann aquí es posiblemente constitutiva del único ateísmo fisicalista concebible, al menos, si se quiere mantener la segunda ley de la termodinámica. Sugiere que el desequilibrio térmico que constituye la positividad energética (neguentropía o "valor H") de nuestra región del universo podría ser no solo posible, sino incluso probable, si el universo fuera lo suficientemente grande. Así, la realidad de la neguentropía quedaría adecuadamente explicada probabilísticamente, sin necesidad de postulados teológicos de ningún tipo.

La explicación de Boltzmann introduce una diferenciación conceptual entre neguentropía probable e improbable, esta última —de existir— plantearía un problema implícito para la termodinámica. De hecho, una noción de neguentropía absolutamente improbable es la que Boltzmann atribuye razonablemente a los críticos de la segunda ley, y su cosmología especulativa está diseñada precisamente para demostrar la reducibilidad de toda desviación o *improbabilidad regional* a la *probabilidad general* o al equilibrio (legalidad estadística). La improbabilidad general o absoluta constituiría la naturaleza de un universo cuya enigmática positividad fuera estático-físicamente irresoluble. Esto no quiere decir que la demostración empírica de una neguentropía absolutamente improbable pueda alguna vez *refutar* la física estadística general, ya que ningún nivel de improbabilidad puede ser estrictamente intolerable desde tal perspectiva. Desde la perspectiva de las ciencias naturales, la reformulación de la cosmología sobre la base de una caótica general solo podría suponer un paso *arbitrario*, con un grado variable de persuasión probabilística (algo sospechosamente parecido a una religión).

En su discusión con Zermelo[2], Boltzmann desarrolla las ideas esbozadas en el texto ya citado, aunque el pensamiento fundamental sigue siendo el mismo. Valores H (o neguentropías) altos suponen una aberración probabilística y, por esta razón, no violan ninguna ley mecánica. Boltzmann insiste en que, según la segunda ley, cabe esperar "ridículamente pocos" [*verschwindend wenig*] casos de valor H elevado o ascendente, pero que la multiplicación de probabilidad por tiempo ('t') puede justificar cualquier valor H si 't' tiene un valor suficientemente alto. Vale la pena explayarse en lo que respecta al concepto de tiempo en funcionamiento aquí, ya que lo que está en juego es la dinámica de la permutación y no meramente una duración abstracta, sea cual sea. Incluso la condición de muerte por calor de los valores mínimos de H sigue constituyendo depósitos de energía, aunque esta energía esté completamente degradada o sea entrópica. La energía degradada ha perdido su potencial para alcanzar un uso, pero sin embargo permanece en un estado de mutación inquieta. El hecho de que tal mutación sea, desde una perspectiva probabilística, escasamente probable de ser capaz de registrar un cambio significativo en el valor H, no significa que deje de estar circunscrita a una permutación perpetua. La función de tiempo genera así una fecundidad permutacional definible cuantitativamente para un depósito de energía constante, es decir, la suma de la permutación cosmológica, o la transformación potencial del valor H, es igual a energía multiplicada por tiempo. La improbabilidad de valores H altos se puede expresar como la proporción esperada de tales valores dentro de un rango de permutaciones de una magnitud dada.

[2] El *Wiederkehreinwand* de Ernst Zermelo es un argumento basado en la repetición de las transformaciones del valor H durante largos períodos, basado en una fórmula de Poincaré, que sugiere que las tendencias direccionales del valor H son inconsistentes con la mecánica de partículas. Ehrenfest en su *The Conceptual Foundations of the Statistical Approach in Mechanics* argumenta que esta objeción depende de una formulación de los procesos termodinámicos en términos de impactos de partículas (el *Stosszahlansatz*) que Boltzmann abandona [pp. 15-56].

Boltzmann escribe: "En cualquier caso, se puede llegar de nuevo a un gran pico en la curva H siempre que el tiempo de movimiento se extienda lo suficiente, es más, si esta extensión se prolonga satisfactoriamente incluso la antigua condición debe volver a aparecer (y obviamente, en el sentido matemático, esto debe ocurrir infinitamente a menudo, dada una duración infinitamente larga del movimiento) [B III 569].

Se puede discutir que cuando $t = \infty$ cualquier valor H posible se vuelve probable, y quizás incluso necesario. Tal razonamiento en realidad depende de que la fuente de transformación sea lo que en la teoría estadística se denomina "ergódico", lo que significaría que no es preferente en relación con posibles ocurrencias aleatorias. No parece que la interpretación cosmológica del eterno retorno de Nietzsche, por ejemplo, se base en una fuente ergódica. Pero no es necesario entrar a preguntarse sobre el infinito para seguir el razonamiento de Boltzmann, ya que cualquier valor H finito compatible con los límites físicos del universo se vuelve probable a un cierto valor finito 't'. Superficialmente podría parecer que incluso esta formulación parece implicar un nivel de ergodismo, ya que es concebible que los ciclos empobrecidos de repetición mecánica repetidos indefinidamente permitan un gran valor de 't' mientras excluyen simultáneamente la posibilidad de altos valores de H. Este alegato, una versión extrema del de Poincaré[3], en realidad no es pertinente respecto a la posición de Boltzmann, ya que Boltzmann busca explicar la existencia, así como la posible repetición, de una neguentropía real, más que de una hipotética. Y aún más importante, una explicación estrictamente mecánica —más que probabilística— de la reproducción de la neguentropía parecería violar directamente la segunda ley, que se basa en una ruptura de la reciprocidad entre los valores H ascendentes y los descendentes. En otras palabras, la segunda ley requiere que tenga más sentido hablar de picos de valor

[3] Boltzmann discute la ecuación de Poincaré con cierto detalle [B III 587], describiendo su compromiso esencial con "la univocidad y reversibilidad de la integral de las ecuaciones diferenciales mecánicas" [B III 587]. Véase la nota anterior.

H alto que de depresiones de valor H bajo, ya que el equilibrio térmico no tiende a otro estado.

La propia interpretación de Boltzmann de esta no-reciprocidad toma la forma de una variante fascinante y algo naturalizada del kantismo. Sostiene que la divergencia de las depresiones de equilibrio térmico ocurre en períodos de tiempo tan prolongados que escapan a las técnicas de observación y que, por lo tanto, no cumplen las condiciones epistemológicas de ser objetos de la experiencia posible. En sus propias palabras: "la duración de este periodo burla toda observabilidad [*Beobachtbarkeit*]" [B III 571]. Y: "Todas las objeciones planteadas contra la apariencia mecánica de la naturaleza [...] carecen de objeto y descansan en errores" [B III 576]. La especulación sobre los procesos naturales que se desvían de la tendencia entrópica es, por tanto, dialéctica en un sentido kantiano, mientras que solo aquellos procesos que siguen la tendencia entrópica refieren a objetos legítimos de la experiencia posible. Aclaro con una nota un tanto pedante que me parece que Boltzmann solo está rigurosamente autorizado para sostener que es "ridículamente improbable" que se pueda observar un proceso neguentrópico.

En lo que respecta a la cosa en sí atemporal kantiana, Boltzmann la sustituye por vastas extensiones de tiempo caracterizadas por la máxima entropía o equilibrio térmico y, por tanto, por valores mínimos de H, mientras que el fenómeno kantiano es transformado por Boltzmann en aras de descansar sobre una base energética de neguentropía, desequilibrio térmico, o valores H altos. Tanto el tramo "fenoménico" como el "nouménico" del tiempo cosmológico de Boltzmann se caracterizan por la conservación de la energía y las partículas atómicas, incluso en un estado equilibrado. El tiempo debe ser propulsado hacia la trascendencia y pensado como una forma pura que organiza la metamorfosis permutacional de los elementos, para que sea posible la emergencia probabilística de los picos neguentrópicos. Es fundamental para el razonamiento de Boltzmann que las desviaciones positivas del valor H sean igualmente posibles en cualquier momento, resultando el tiempo una red indiferente.

La materia libidinal es aquella que resiste una relación de trascendencia recíproca contra el tiempo y se aparta de la rigurosa pasividad de la sustancia física sin recurrir a la conceptualidad dualista, idealista o teísta. Implica un proceso de mutación que, al mismo tiempo, carece de agencia y es irreducible a la cadena causal. Este proceso ha sido designado de muchas formas. Seguiré a Schopenhauer, Nietzsche y Freud al denominarlo provisionalmente "pulsión" (*Trieb*). La pulsión es aquello que explica, en lugar de presuponer, la pareja causa/efecto de la física clásica. Es la institución dinámica de la eficacia y, por tanto, es protofísica. Esto implica que las pulsiones son la dinámica irruptiva de la materia antes de la ley natural. La "ciencia" de las pulsiones, que ha sido denominada "economía libidinal", es, por tanto (y como Schopenhauer demuestra meticulosamente), fundamental para la física.

La energética libidinal no consiste en una transformación de las teorías intencionales del deseo, del deseo entendido como falta, como trascendencia, como dialéctica. Es mejor dejar estas nociones a los teólogos. Es, más bien, una transformación de la termodinámica, o una lucha por el significado de "energía". Porque en el campo de la investigación energética es donde se han compuesto lenta (y ciegamente) los recursos para una teoría materialista del deseo:

1. AZAR. La entropía es el núcleo de un motor probabilístico, la ausencia de ley como pulsión automática. Los componentes de la energía no son determinaciones, sino diferenciaciones, ya que todo orden fluye de la improbabilidad. Por consiguiente, se trata de una revolución en la concepción de las identidades, ahora derivadas del azar como una función de la diferenciación, y por tanto cuantitativas, no absolutas, provisionales. La energía fluye con la corriente automáticamente, "guiada" solo por el azar, y esto es en realidad lo que significa ahora "funcionar" (liberado de su retórica hegeliana), una función del juego, una desvinculación, el devenir.
2. TENDENCIA. El movimiento de lo improbable a lo probable constituye una direccionalidad automática; un impulso. La entropía no es un telos, ya que no está representada, no es intencionalmente motivadora ni está determinada. Sin embargo, permite que el poder, la tensión y la pulsión sean captadas como fuerzas unidireccionales, cuantitativas e irresistibles. Los esquemas teleológicos ya no son necesarios para la comprensión de los procesos tendenciales, del mismo modo que ya no es necesario tener paciencia con ellos, son superfluos.
3. ENERGÍA. Únicamente vocabulario cuantitativo. Aire puro después de dos milenios de ontologías asfixiantes. Las esencias se disuelven en configuraciones temporales de energía. El "ser" es indistinguible de su eficacia como motor inconsciente de temporalización, de dinamismo permutacional. La naturaleza del cosmos inteligible es la improbabilidad energética, una diferenciación de la entropía.
4. INFORMACIÓN. Las elaboradas beaterías de las *Geisteswissenschaften*; signos, pensamientos, ideologías, culturas, sueños, todas ellas repentinamente inteligibles como fuerzas naturales, como neguentropías. Toda una serie de pseudoproblemas colapsados *positivamente*. ¿Cuál es la relación entre mente y cuerpo?, ¿el lenguaje es natural o convencional?, ¿cómo se corresponde una idea con un objeto?, ¿qué articula la pasión con la concepción? Todos los signos son neguentropías, y la neguentropía es una tendencia energética.

El termoespasmo es la realidad como caos concentrado. Es de donde todos venimos. La pulsión de muerte es el anhelo de regresar allí ("eso" en sí mismo), del mismo modo que un salmón remonta río arriba para morir en su origen. El termoespasmo es un aullido, una intensidad aniquiladora, un pico de improbabilidad. La materia energética tiene una *tendencia*, un *Todestrieb*. El sentido científico actual de este movimiento es el de una degradación perpetua de la energía o disipación de la diferencia. Contracorriente se encuentra el depósito de neguentropía, la distribución desigual, el desequilibrio térmico. A favor de la corriente se encuentra Tohu Bohu, el desorden estadístico, la indiferencia, la *Wärmetod*. La segunda ley

de la termodinámica nos dice que el desorden debe ir en aumento, que los incrementos regionales en la neguentropía aún implican un aumento agregado en la entropía. La vida es capaz de desviarse de la muerte solo porque también la propaga, y la propagación del desorden siempre es más exitosa que su desviación. La degradación "se aprovecha" de la vida. Cualquier proceso de organización es necesariamente aberrante en lo que respecta a la economía general, una mera complejidad o desvío en el inexorable flujo de la muerte, una corriente en el motor informativo, una cascada de energía que sigue la corriente, una disipación. No hay sistemas cerrados, ni códigos estables, ni orígenes recuperables. Solo existe la onda de choque termoespásmica, el flujo de energía tendencial, la degradación de la energía. Una factura de información —de intensidad— llevada corriente abajo.

*

El materialismo libidinal (Nietzsche) no constituye, sin embargo, una termodinámica. Esto se debe a que no distingue entre poder y energía, o entre neguentropía y energía. No concibe el nivel de entropía como el predicado de algún ser sustancial o subsistente. En contraste con la energía de la termodinámica física, la energía libidinal es caótica o preontológica. De ahí los devastadores ataques de Nietzsche a las nociones de "ser", "cosa en sí", a aquellas nociones de un sustrato separable de sus efectos, etc. Allí donde la termodinámica comienza con una ontología de energía, de partículas (Boltzmann), de espacio/tiempo, interpretando luego las distribuciones y los niveles de entropía como atributos de la energía, el materialismo libidinal acepta solo el caos y la composición. El "ser" como un efecto de la composición del caos, de la "*aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser*" [N III 895]. Con la reformulación libidinal del ser como composición "uno adquiere grados de ser, uno pierde lo que tiene ser" [N III 627]. El efecto de "ser" se deriva del proceso, "debido a que tenemos que permanecer estables en nuestras creencias si queremos prosperar, hemos hecho del mundo 'real' un mundo no de cambio y devenir, sino de ser" [N III 556].

Los grandes ejes del pensamiento de Nietzsche trazan el espacio de una energética libidinal. En primer lugar: un cuestionamiento coordinado de la concepción lógico-matemática de lo mismo, lo igual o idéntico, *die Gleichheit*, que se disuelve en una energética general de las composiciones; de tipos, variedades, especies, regularidades. El poder de conservar, transmitir, hacer circular y mejorar las composiciones, el poder que es asimilado en el marcado, la reserva y la apropiación de las composiciones, así como el poder que se libera en la desinhibición, la disipación y el desencadenamiento dionisíaco de las composiciones. Más allá de las filosofías esencialistas se encuentra el arte, como el flujo incontenible de las composiciones, como intersección entre la excitación y la comunicación.

En segundo lugar: una figura del eterno retorno, amoldada entre un punto de referencia termodinámico (la teoría del eterno retorno de Boltzmann) y una cumbre libidinal, una máquina teorética para transmutar descubrimientos ontológico-científicos en excitaciones. Primero la figura científica: la recurrencia como una teoría de las fuerzas energéticas y su permutación; azar, tendencia, energía e información. En el juego de combinaciones y redistribuciones *anárquicas* las fuerzas *tienden* al agotamiento de su *reserva* de estados posibles, inclinándose hacia el círculo, figura de afirmación e intoxicación, así como una enseñanza, mensaje o señal. Un "mar de fuerzas que fluyen y se precipitan, que cambian eternamente, que vuelven a inundarse eternamente, a través de imponentes años de recurrencia, con el constante flujo y reflujo de sus formas; de las formas más simples hacia las más complejas, de las formas más tranquilas, más rígidas, más frías, hacia las más calientes, las más turbulentas, las más autocontradictorias, para luego volver a casa, hacia una salida simplona de esta abundancia... Sin meta, a menos que la alegría del círculo sea en sí misma una meta; sin voluntad, a menos que un anillo posea buena voluntad respecto a sí mismo... ¿Quieres un *nombre* para este mundo?" [N III 917]. Luego la cumbre libidinal; la recurrencia del ímpetu en el ascenso a través de estratos compositivos, siempre *noch einmal*, otra vez, y nunca techo, horizonte o esencia alcanzada: "serías el reflujo de este gran flujo" [N II 279].

En tercer lugar: una teoría general de las jerarquías, del orden como clasificación (composición). Ya no hay límites trascendentales; Los "grados de objetivación" de Schopenhauer son deca-

pitados y, por tanto, despolarizados, abiertos en secuencias intensivas en ambas direcciones. Kant es derrotado, ya que la diferencia trascendental/empírico se colapsa en las escalas (pero se requiere mucho tiempo para que tales eventos nos alcancen). Vuelve la historia (¿qué puede significar ahora la atemporalidad?) "Hablar de oposiciones, donde solo existen gradaciones y una multiplicidad de pasos delicados" [N II 589].

En cuarto lugar: un diagnóstico del nihilismo, de lo hiperbólico del deseo. La recurrencia es el retorno del ímpetu compositivo a través de las escalas, la insaciabilidad de la pulsión creativa. Esto es el "pesimismo dionisíaco"; la recurrencia del estímulo (dolor) y el júbilo de su superación. Para los exhaustos, los *Schlechtweggekommenen*, esto es intolerable, porque están afligidos por "la fatiga, que pretende llegar a término con un salto, con un salto mortal, esa pobre fatiga sin conocimiento, que no quiere querer otra vez; ella es la que creó todos los dioses y todo más allá" [N II 298]. Platón primero, luego el cristianismo, alimentándose de la inercia humana como una sanguijuela monstruosa, creando la humanidad (el animal terminal). El nihilismo se autocompleta desde un principio inmediatamente, Dios es concebido; un ser final, un cese del devenir, la cosa última más allá de la cual nada puede ser deseado.

*

Freud también es un especialista en energética (aunque leyendo a Lacan y sus semejantes semiólogos uno nunca lo sospecharía). No concibe el deseo como falta, representación o intención, sino como flujo energético disipativo, inhibido por el aparato de represión y canalización del proceso secundario (dominio del principio de realidad). El placer no se corresponde con la realización de una meta, sino que el displacer constituye una excitación o tensión primaria que es aliviada por el flujo equilibrante de la conducta sexual (no hay meta alguna, solo el cero); "el displacer corresponde a un *incremento* de esa cantidad [de excitación], y el placer a una *reducción* de ella" [F III 218]. Esta compulsión hacia el cero es —notoriamente— ambivalente en la obra de Freud: "el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la

cantidad de excitación presente en él" [F III 219]. Sin embargo, lejos de suponer una confusión deslegitimadora, tal ambivalencia supone el síntoma exacto de una adhesión rigurosa a la realidad del deseo; expresando el impacto unilateral del cero dentro del orden de representación identitaria.

El psicoanálisis, como ciencia del inconsciente, nace de la determinación de aquello que sufre represión como consecuencia de una transgresión del imperativo de supervivencia. Es la persecución de esta amenaza reprimida al yo lo que lleva a Freud a atravesar el profundo arco del pensamiento que va desde la sexualidad hasta la pulsión de muerte. En un principio (en el período que va hasta la Primera Guerra Mundial) el intento de formular explícitamente el lugar de la colisión más irremediable entre supervivencia y deseo lleva a Freud a su famosa lectura del mito de Edipo y la cuestión de la Ley del Padre, ya que es la competición con el Padre —que surge como un correlato del anhelo incestuoso del bebé por la madre— la que provoca primero una crisis en la relación entre el deseo y la supervivencia. Más tarde, en la formulación de la pulsión de muerte, el carácter sacrificial del deseo es traído a la palestra incluso de forma más inmediata, de modo que el deseo no solo es integrado estructuralmente con una amenaza a la existencia dentro del triángulo edípico, sino que se relaciona con la muerte por la tendencia intrínseca a su propia economía. La intensidad del afecto es pensada como inherentemente orientada hacia su propia extinción, como una diferenciación de la muerte o lo inorgánico que constituye desde su comienzo una compulsión por regresar. Pero a pesar de reconocer que el yo consciente es un ajuste de las pulsiones, de modo que toda energía psíquica proviene del inconsciente (del que se toma prestada la energía egoica), Freud parece seguir comprometido con el *derecho* del principio de realidad, y su representante, el ego, aceptando así un imperativo de supervivencia (o adaptación) como principio de la práctica terapéutica. Debido a este prejuicio básico contra las afirmaciones del deseo, el psicoanálisis siempre ha tenido una tendencia a degenerar en una tecnología de represión que sutiliza, y por lo tanto refuerza la autoridad del yo. En términos tanto del principio de realidad como del momento conservador del

psicoanálisis, el deseo es una presión negativa que actúa contra la conservación de la vida, un peligroso ataque interno contra el yo, que tiende con fuerza inexorable a la inmolación del individuo y su civilización.

La metapsicología es psicología solar. En el corazón mismo de *Más allá del principio de placer* de Freud, este esboza su deslumbrante perspicacia cósmica:

> Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser, más bien, un estado *antiguo*, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los dédalos [*Umwege*] de la evolución. [...] Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a atravesar dédalos más y más complicados [*immer komplizierteren Umwegen*], antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso son los rodeos dados a través de estos dédalos [*Umwege*] para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras, los que hoy nos ofrecen el cuadro de los fenómenos vitales [F III 248].

La vida es expulsada del vacío energético y untada como una costra sobre el cero caótico, como un molde que se superpone a la muerte. Esta costra es también un laberinto —una salida compleja de regreso al punto de partida de la energía— y la complejidad del laberinto es la vida tratando de escapar de sí misma, resultando ser nada más que esa huida de sí misma, de la que intenta escapar: es una nómada del laberinto. Es decir, la vida es en sí misma el laberinto de su camino hacia la muerte; una maraña de dédalos o desvíos [*Umwege*] que trazan una desviación unilateral del vacío. ¿Cuál es la fuente de las "influencias externas decisivas" que impulsan las maravillas de la vida, sino el sol?

*

Una palabra de gran calado en la historia militar reciente es "*overkill*"; un término que registra parte del núcleo infernal del deseo. Superficialmente, es irrelevante si uno es asesinado por una honda o por explosivos, napalm o fósforo blanco, y en este sentido *overkill* es simplemente un término económico que viene a significar un desperdicio innecesario de armamento. Sin embargo, la guerra de Vietnam —en cuyo suelo abrasado germinó esta palabra— no fue simplemente la culminación de una serie de tendencias militares e industriales que llevaron a la cuantificación del poder destructivo sobre una base monetaria, fue también un punto decisivo de intersección entre la farmacología y la tecnología de la violencia. Mientras que una tendencia sistemática al exceso (*overkill*) significaba que se desperdiciaba munición en los cadáveres ya carbonizados y destrozados de los vietnamitas, un desplazamiento subterráneo de dicho exceso significaba que los soldados desmoralizados del ejército de reclutas de Estados Unidos estaban siendo "desperdiciados" (agujereados e intoxicados) a causa de la heroína, la marihuana y el LSD. Esta intersección implica (como se puede rastrear por una ambivalencia lingüístico-sistemática) que la absoluta falta de contención —incluso de acuerdo a los criterios más cínicos— en el abrasamiento, el desmembramiento y la aniquilación general de la vida, constituía el oscuro corazón de un anhelo introyectado; de un deseo que encuentra su eco en la dimensión hiperbólica de la guerra.

¿No es obvio que la aniquilación hiperabarcadora tan generosamente distribuida por la máquina de guerra de los Estados Unidos a lo largo de todo el sudeste asiático se convirtió en un poderoso (aunque desplazado) objeto de la envidia occidental? Casi todo lo que ha sucedido en los dominios inconmensurables de la farmacología no institucional, la sexualidad y la música electrónica a raíz de este conflicto atestigua claramente dicho anhelo. Lo que se desea es ser "aniquilado". Después del surgimiento explícito de un ansia desmedida, la destrucción ya no puede referir a ninguna determinación ortodoxa de la pulsión de muerte (como principio del nirvana), porque la muerte es solo el origen del que parte una exigencia exorbitantemente "masoquista". La muerte es a la sed de exceso (*overkill*) lo que la supervivencia es a una noción convencional de Tánatos: sa-

ciedad mínima. Desear morir, como desear respirar, es una afirmación vacía de lo inevitable. Solo a través del exceso el deseo se aleja del destino lo suficiente como para generar una magnitud intensiva de excitación. Por consiguiente, en el modelo energético de Freud del sistema nervioso hay dos economías que contribuyen a la excitación psíquica. Por un lado, encontramos la reserva de energía cuantitativamente estable desplegada por la psique en las diversas inversiones que constituyen sus objetos de amor (incluido el ego), y por otro lado encontramos la "economía general" de fusión traumática con la alteridad, que inunda el sistema nervioso con cantidades potencialmente catastróficas de excitación alienígena. Fue la identificación por parte de Freud de esta segunda economía y su papel en la génesis de las neurosis de guerra de 1914-18 (derivadas en gran parte de los efectos de los continuos y abrumadores bombardeos de artillería) lo que resultó fundamental para el descubrimiento de la pulsión de muerte. Si una economía tan traumática es fácilmente susceptible a la idea del exceso (*overkill*), es porque el trauma es consecuencia de una serie abierta de magnitudes dentro de las que la letalidad puede ubicarse en un *grado arbitrario*.

Debido a que la segunda ley de la termodinámica proclama que la entropía siempre aumenta en un sistema cerrado, la vida solo puede aumentar el orden *localmente*, dentro de un sistema abierto desde el cual el desorden pueda ser "exportado". El espacio en el que tiene lugar dicha localización no está tematizado por modelos termodinámicos, sino tratado como uno de sus presupuestos. Se concibe implícitamente como extensión homogénea, extrínseca a las distribuciones que lo ocupan. Bataille, por el contrario, reflexiona sobre el espacio (en lugar de asumirlo). El tema básico asociado con tal reflexión se puede resumir bajo el título de "laberinto", y se investigará en detalle más adelante en este libro. Por el momento, sin embargo, la cuestión es más elemental: la de teorizar la relación entre el campo cerrado del depósito de energía cósmica (0) y la reserva local de la economía de no equilibrio, abierta al intercambio.

Es tentador entender la diferencia entre economía "general" y "restringida" como proporcional a la que existe entre sistemas

"cerrados" y "abiertos". En ambos casos, los primeros términos parecen referir al campo total de intercambio de energía y los segundos a las regiones diferenciadas dentro de dicho campo. Una explicación de este tipo no es del todo inapropiada, pero simplifica excesivamente la situación. Lo que circula en una economía como la que describe Bataille es menos un "contenido", con una inteligibilidad general y local, que una capacidad de relativo aislamiento o restricción como tal. Hay un sentido (el del objetivismo científico) en el que la utilidad presupone la entropía negativa, pero un orden abstracto de este tipo es muy diferente de la "canalización" [VII 467], que es la característica básica de la utilidad. Los territorios cuasiautónomos que inhiben la universalización concreta de la segunda ley de la termodinámica no son condiciones de "composición", tal y como Bataille usa este término, sino que son composición como tal. En otras palabras, la composición es simultánea a la diferenciación real "del" espacio.

Así es como Bataille extrae la "producción" de los esquemas idealistas que continúan operando dentro del análisis de Marx, aquellos que dan a la crítica de la economía política una marcada tendencia humanista. El trabajo no es un origen que sustituya la creación divina por una concreción histórica, sino un potencial impersonal para explotar (liberar) energía. La explotación humanizada del sistema de clases no está exenta de prototipo, ya que el excedente de producción solo es posible gracias a la herencia solar que saquea. La economía solar de Bataille se inscribe dentro de la laguna del marxismo abierta por la ausencia de una teoría del exceso y describe la acumulación de recursos realmente primitiva (impersonal). Dicha economía cósmico-histórica se axiomatiza mediante la fórmula de que "la energía producida es superior a la energía necesaria para su producción" [VII 466], y traza la secuencia principal del desarrollo terrestre, desde la cual las convulsiones de la civilización son una aberración.

Estrictamente hablando, la secuencia principal libidinal, la acumulación impersonal o la inhibición primaria (solar), emerge simultáneamente con la vida y persiste en un estado más o menos desnudo hasta el comienzo de la agricultura sedentaria, en algún punto

después tras la última glaciación. Vida es simplemente el nombre que damos a los efectos superficiales de la secuencia principal. En comparación con los procesos libidinales violentamente erráticos que la siguen, la secuencia principal parece notablemente estable. Sin embargo, la libido se desvía de su prehistoria únicamente porque ya se ha vuelto inestable dentro de ella, y aunque la parte preponderante de la secuencia principal ocurre dentro de un lapso de tiempo geológico, la evidencia de una tendencia básica a la aceleración geométrica del proceso es inconfundible.

La secuencia principal constituye un ciclo de combustión, que puede entenderse como una volatilización fisicoquímica de la corteza planetaria, una complejización del ciclo energético o, más generalmente, como una dilatación de los circuitos económico-solares que componen la materia orgánica, tejiéndola en un entramado que incluye una proporción cada vez mayor de la ("inorgánica") infraestructura planetaria energética y geoquímica. Por supuesto, la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico carece de utilidad final, porque materia orgánica es solo un nombre para ese fragmento de material inorgánico que se ha tejido en composiciones regionales metaestables. Si se va a utilizar un prefijo negativo, sería más acertado colocarlo del lado de la vida, ya que la diferencia es unilateral, con la materia inorgánica, demostrando no ser excluyente o indiferente a su organización, mientras que la vida opera necesariamente sobre la base de funciones de selección y filtrado.

Cuando la materia coloidal entra en la secuencia principal, comienza a diferenciar dos tendencias, que Freud caracterizó a un nivel superior con una distinción entre "φ" y "ψ", o comunicación y aislamiento (inmanencia/trascendencia, muerte y confusión)[4]. La libido orgánica surge con la diferenciación gradual de lo que, superficialmente, parecen ser dos grupos de pulsiones (Freud no los describe como tales hasta más tarde). Una tendencia progresiva aísla o "individualiza" el organismo, primero por nucleación (de procariotas a eucariotas) y luego mediante el aislamiento de una línea germinal, dividiendo el protoplasma en "células germinales" y "células somáticas". Esta es la forma arcaica del "Eros" de Freud; por un lado, una tensión entre soma y generación, y por otro, una conservación de las fuerzas disipadoras dentro de una economía de la especie, que conduce finalmente a la sexualidad. Pero esta tendencia erótica o especiadora está perpetuamente amenazada por una tendencia regresiva que conduce a la disolución (Tánatos).

[4] Esta diferencia es más evidente en el "Proyecto de psicología científica" (que no figura en la edición alemana que cito, sino en la edición estándar [SE I 283]). Freud habla de su prevalencia en su obra en una importante nota de la "Traumdeutung" [F II 516n].

La "φ", o tendencia comunicativa, acentúa las diversas "interacciones" entre la materia biológica y su "exterior", y por tanto equivale a una bajada del umbral de barrera orgánica, esencial para la fotorreactividad, la asimilación, la regulación cibernética, la nutrición, etc. Este es el complejo de funciones orgánicas que Bataille asocia con la inmanencia primaria. La "ψ", o tendencia al aislamiento, constituye la inhibición del intercambio, una elevación del umbral de barrera que genera una medida de estabilidad invariante, la conservación del código, el gasto controlado de las reservas bioenergéticas, etc. El funcionamiento combinado de estas tendencias produce una distribución selectiva en el grado de fusión entre el organismo y su entorno (diferencia que no se da, sino que se produce), distribución que estabiliza precariamente un nivel de composición. El estado máximo de φ ($\varphi^{máx}$) es equivalente a la disolución completa del organismo, en el punto en que su persistencia sería una cuestión de azar irrestricto, flotando libremente al borde del cero. A cualquier otro nivel de φ el organismo sostiene una medida de integración, y lo que llamamos "el organismo" constituye únicamente esta cohesión variable o intensidad: la base real de la "trascendencia" de Bataille; el laberinto de la muerte.

El aislamiento o la trascendencia (ψ) es una cantidad intensiva, ya que carece de coordenadas extensivas predeterminadas. En otras palabras, no existe un aparato lógico-matemático apropiado para el surgimiento de ψ, ya que ψ "es en sí misma" la medida básica de identificabilidad o equivalencia. La comunicación (φ) escapa tanto a la identidad como a la equivalencia porque es indiferenciación o flujo desinhibido; el cero intensivo, el vacío energético, el silencio, la muerte. Solo la diferenciación de φ (dφ = ψ) puede

funcionar como recurso, almacenando energía y desencadenando composiciones (formas, comportamientos, signos). La cantidad intensiva ψ es, por tanto, la base y la divisa de la acumulación extensiva.

La economía de Bataille se fundamenta en el principio de que el intercambio extensivo ($\psi_1 \rightarrow \psi_2$) es primitivamente acumulativo. El intercambio extensivo se compone de dos transiciones intensivas: un gasto ($\psi \rightarrow \varphi$) y una adquisición ($\varphi \rightarrow \psi$), superando esta última siempre el requisito de reposición, de modo que $\psi_1 < \psi_2$. El énfasis que da Bataille a este punto deja poco margen para malentendidos: "la energía que la planta se apropia para su modo de vida es superior a la energía estrictamente necesaria para ese modo de vida", "la energía producida por su vida es superior a la energía estrictamente necesaria para su vida" [VII 466]. "La esencia de la vida es producir más energía que la que se gasta para vivir. En otras palabras, los procesos bioquímicos pueden concebirse como acumulaciones y gastos de energía: toda acumulación requiere un gasto (energía funcional, desplazamiento, combate, trabajo), pero este último es siempre inferior al primero" [VII 473]. De una forma más técnica: $\psi 1 \rightarrow \psi 2 = d\varphi \rightarrow d + n\varphi$.

*

Marx tituló su proyecto base "la crítica de la economía política", que viene a ser similar a lo que algunos podrían llamar ahora una "doble lectura" en el sentido de que —interpretando las explicaciones que da la burguesía de su régimen económico— Marx encontró que la palabra "trabajo" estaba siendo utilizada en dos sentidos diferentes. Por un lado, se utilizaba para designar el valor impartido por los trabajadores a las mercancías que producen y, por otro, se utilizaba para designar un "costo de producción" o precio de la mano de obra para un patrón. Con el ascenso de la escuela ricardiana, la tradición de la economía política había llegado a un amplio acuerdo respecto a que el precio de una mercancía en el mercado dependía de la cantidad de trabajo invertido en su producción, pero si a los trabajadores se les pagase por su trabajo, que entonces luego se sumaría al valor del producto, sería imposible detectar posibilidad alguna de lucro en la producción y comercialización de bienes. La idea básica de Marx era que ser pagado por el trabajo propio y el valor del trabajo no eran en absoluto lo mismo. Acuñó el término "fuerza de trabajo" [*Arbeitskraft*] para designar el objeto de la transacción entre trabajador y patrón, y mantuvo la palabra "trabajo" [*Arbeit*] únicamente para el valor producido en la mercancía. Habiendo distinguido así los conceptos de "trabajo" y "fuerza de trabajo", el siguiente paso fue explorar la posibilidad de que la fuerza de trabajo pudiera funcionar como una mercancía como cualquier otra, siendo comerciada a un precio fijado por la cantidad de trabajo que había necesitado para producir. La diferencia entre la capacidad de trabajo y la cantidad de trabajo necesaria para reproducir esa capacidad desvelaría el gran misterio del origen de la ganancia. Si la mano de obra fuera comercializada en un mercado no distorsionado con completo cinismo, debería tener un precio exactamente igual al costo de su subsistencia y reproducción en el nivel mínimo posible de existencia, al igual que cualquier otra mercancía comercializada en dicho mercado debería tender a un precio aproximado al costo de la mínima cantidad de tiempo de trabajo necesario para su fabricación. Por tanto, Marx especuló que el precio medio del trabajo dentro de la economía en su conjunto debería seguir siendo, en líneas generales, equivalente a los costes de subsistencia de la vida humana. De tal modo que:

Valor del trabajo - Precio del trabajo = Beneficio

Ahora bien, ¿por qué la fuerza de trabajo llega a comerciarse a un precio apenas adecuado para su subsistencia? Hay una doble respuesta a esto, la primera histórica y la segunda sistemática, aunque tal separación solo es posible como una abstracción teórica. Ambos argumentos, entrelazados, dan cuenta del exceso de trabajo o de la saturación del mercado laboral:

1. En la sección de *El capital* titulada "La llamada acumulación originaria", Marx intenta captar el legado del capitalismo examinando una serie de procesos que están asociados con los eventos que en la historia inglesa generalmente se designan con la palabra "cercamiento". En términos generales, la urbanización masiva del campesinado europeo, que separó a

sectores cada vez mayores de la población de la actividad económica autónoma, se logró mediante una expulsión más o menos violenta de la tierra:

> El preludio del trastocamiento que echó las bases del modo de producción capitalista se produjo en el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI. Una masa de proletarios libres como el aire fue arrojada al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales que, como observó correctamente sir James Steuart, "en todas partes colmaban inútilmente casas y castillos". Aunque el poder real, él mismo un producto del desarrollo burgués en su deseo de acceder a la soberanía absoluta, aceleró violentamente la disolución de esas mesnadas, no constituyó, ni mucho menos, la única causa de esta. Por el contrario, el gran señor feudal, tenazmente opuesto a la realeza y al parlamento, creó un proletariado muchísimo mayor al expulsar violentamente a los campesinos de la tierra, sobre la que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que él mismo, y al usurparles las tierras comunales. En Inglaterra, el impulso directo para estas acciones lo dio particularmente el florecimiento de la manufactura lanera flamenca y el consiguiente aumento en los precios de la lana. Las grandes guerras feudales habían aniquilado a la vieja nobleza feudal; la nueva era hija de su época, y para ella el dinero era el poder de todos los poderes. Su consigna, pues, rezaba: transformar la tierra de labor en pasturas de ovejas [Cap 672].

La urbanización es, por tanto, en cierto sentido, un fenómeno negativo; una especie de exilio interno. En el lenguaje de la ideología liberal, el campesinado es "liberado" de sus vínculos con la producción agraria. *Liberté!*

2. El mercado laboral se encuentra históricamente saturado por la expropiación del campesinado, pero también es capaz de generar ese exceso a partir de una dinámica intrínseca. En otras palabras, el capitalismo genera desempleo debido a una tendencia básica a la sobreproducción. La presión de la competencia obliga al capitalismo a reducir constantemente sus costos aumentando la productividad de la fuerza de trabajo. Para comprender este proceso es necesario comprender dos distinciones cruciales que son fundamentales para la teoría de Marx. En primer lugar, la distinción entre "valor de uso" y "valor de cambio", que es la distinción entre la utilidad de un producto y su precio. Toda mercancía debe tener tanto un valor de uso como un valor de cambio, pero existe una conexión muy tenue e indirecta entre estos dos aspectos. Un aumento de la productividad es un cambio en la relación entre estas facetas de la mercancía, de modo que los valores de uso se vuelven más baratos y la fuerza de trabajo puede transformarse en una suma de utilidad progresivamente mayor. Marx busca demostrar que esta transformación está ligada a otra, que tiene mayor consecuencia en el funcionamiento de la economía, y que se formula mediante una distinción entre "capital fijo" y "capital variable". El capital fijo es básicamente lo que el mundo empresarial llama "planta". Es la cantidad de capital que debe gastarse en factores distintos al trabajo (directo) para vehicular el trabajo de manera productiva. A medida que estos factores se consumen en el proceso de producción, su valor se transfiere al producto y, por lo tanto, se recupera con la venta del producto, pero —en un mercado sin distorsiones— no producen ningún excedente o beneficio. El capital variable, por otro lado, es la cantidad de capital gastado en el trabajo consumido en el proceso de producción. Es el capital que funciona como la utilización inmediata de la fuerza de trabajo, o la extracción de plusvalía. Esta parte del capital, por tanto, es la que genera beneficios. Marx llama a la relación entre capital variable y capital fijo la composición orgánica del capital, y sostiene que el aumento relativo de los valores de uso o las mejoras en la productividad se asocian —dado un mercado laboral no distorsionado— con un aumento relativo de la proporción de capital fijo. y, por tanto, con una disminución de los beneficios.

*

Los problemas que han atormentado a la teoría marxista pueden agruparse burdamente en dos tipos. En primer lugar, está la evidencia empírica del aumento de las tasas de ganancias y salarios urbanos, a menudo interpretadas apresuradamente como una violación de la teoría de Marx. De hecho, el problema es diferente, aunque está relacionado: la ausencia de un mercado laboral libre. En pocas palabras, el "capitalismo" nunca ha existido como un sistema alcanzado, sino solo la *tendencia* a una creciente mercantilización, incluyendo los grados variables de mercantilización del trabajo. Siempre ha existido un elemento burocrático-cooperativo de intervención política en el desarrollo de las economías burguesas, restringiendo las potencialidades más nihilistas de la competencia. La individualización de los bloques de capital que Marx pensó que conduciría a una guerra de aniquilación mutua ha sido reemplazada por cárteles sistemáticamente apoyados por el estado, distorsionando completamente las estructuras de precios en todas las economías industriales.

El segundo problema también está asociado con el complejo estado-capital, y es el del "socialismo burocrático" o el totalitarismo "rojo". Las revoluciones llevadas a cabo en nombre de Marx no han provocado cambios significativos en los patrones básicos de la vida laboral, excepto cuando una población sufría de una explotación excedente agravada por el colonialismo y el fascismo, y esta pudo ser transformada en una explotación "normal" ineficazmente supervisada por un aparato estatal autoritario. El marxismo —tal y como es ampliamente sostenido— ha fracasado en la práctica.

Ambos problemas son irrelevantes para el marxismo de Bataille, porque derivan, respectivamente, del economicismo teórico y práctico; desde la suposición implícita de que el socialismo debería ser un sistema de producción mejorado, que el capitalismo es demasiado cínico, inmoral y derrochador, que la revolución es un medio para reemplazar un orden económico por otro más eficiente, y que un régimen socialista debería administrar la acumulación pública de recursos productivos. Para Bataille, contrariamente, el "capitalismo" no constituye un sistema cohesionado o formalizable, sino la tiranía del bien (la racionalización más o menos completa del

consumo en aras de la acumulación), la revolución no es un medio, sino un fin absoluto, y la sociedad colapsa hacia la comunidad postburguesa no a través del crecimiento, sino en una festividad sacrificial.

Más allá de la economía política está la economía general, y su idea nuclear es la de la primacía absoluta del despilfarro, ya que "todo es rico, que es la medida del universo" [VII 23]. Bataille insiste en que todos los sistemas económicos terrestres constituyen elementos particulares dentro de un sistema energético general, basado en la descarga unilateral de radiación solar[5]. La energía del sol se desperdicia *en vano* (= 0), y la circulación de esta energía dentro de economías particulares solo puede suspender su resolución final en un desperdicio inútil. En última instancia, toda energía debe gastarse sin sentido y sin reservas, siendo las únicas preguntas dónde, cuándo y en nombre de quién ocurrirá esta descarga inútil. Aún más crucial, esta descarga o consumo terminal, que Bataille llama "gasto" (*dépense*), es *el problema* de la economía, ya que, en el nivel del sistema energético general, los "recursos" siempre se dan en exceso y el consumo es susceptible de recaer en una productividad secundaria (terrestre) que Bataille llama "consumo racional". El

[5] La economía solar de Bataille es frecuentemente acusada de naturalismo por la izquierda humanista. Esta resistencia a la naturalización es de una raigambre kantiana, simultánea a la filosofía trascendental como tal (y en ningún caso una subversión específicamente postburguesa de la cultura moderna, como podría sugerir tanta "teoría" reciente). Un enfoque antinaturalista del objeto constituye el acto fundacional del kantismo. Si la "ideología" ha de utilizarse como nombre para la racionalidad del capital (un movimiento pretenciosamente gesticulante), es el antinaturalismo, más que la naturalización, el rasgo preeminente de esta ideología. Esto no quiere decir que la desnaturalización de lo real carezca inevitablemente de rasgos "progresistas". Si se lleva a cabo con cuidado (sin recaídas mitológicas), el antinaturalismo es capaz de ayudar al nuevo dinero (intereses) contra el viejo, interviniendo eficazmente en las disputas entre liberales y conservadores, aunque parece que a menudo se pretende mucho más que esto.
Lo que la máquina intelectual burguesa prohibió siempre fue algo muy diferente, a saber, la idea de la desnaturalización natural, o el reconocimiento de la escalada libidinal. Por eso Barthes se inscribe en el horizonte de la crítica —como su disciplina semiológica legítima— de una manera que Nietzsche no.

mundo está así perpetuamente asfixiado o envenenado por sus propias riquezas, estimulado a desarrollar mecanismos para la eliminación del exceso: "no es la necesidad, sino su contrario, el 'lujo', lo que plantea los problemas fundamentales de la materia viva y de la humanidad" [VII 21]. Para solucionar el problema del exceso es necesario que el consumo sobrepase su forma racional o reproductiva para alcanzar una condición de pérdida pura o irremediable, pasando al éxtasis sacrificial o la "soberanía".

Bataille interpreta todo el desarrollo natural y cultural de la tierra como efectos secundarios de la evolución de la muerte, porque solo en la muerte la vida se convierte en un eco del sol, al darse cuenta de su destino inevitable: la pura pérdida. Esta concepción básica funda una teoría materialista de la cultura mucho más libre de residuos idealistas que los relatos representacionales de las tradiciones marxistas y psicoanalíticas dominantes, ya que no depende de la mediación de un sujeto articulado metafísicamente para su integración en el sustrato económico. La cultura es inmediatamente económica, no porque esté atravesada por corrientes ideológicas que una glándula pineal cartesiana o un milagro dialéctico traducen de inteligibilidad a praxis, sino porque es el refugio de posibilidades literarias que amenazan constantemente con transformar la energía gastada en su inscripción en una negativa irredenta al nivel de la producción. La poesía, afirma Bataille, es un "holocausto de palabras". Una cultura nunca puede expresar o representar (servir) la producción de capital, solo puede comprometerse en relación con el capital humillándose ante el filisteísmo de la burguesía, cuya "cultura" no tiene características más allá de las de abyecta moderación y la autodenigración. El capitalismo constituye precisa y exhaustivamente la anticultura definitiva.

El capitalismo, entonces, es (la proyección de) el rechazo al gasto más extremo posible. Bataille acepta las conclusiones de Weber sobre la relación entre la evolución de la acumulación de capital y el desarrollo del protestantismo, considerando la crítica de la Reforma al catolicismo esencialmente como una crítica de la religión en la medida en que esta "funciona" como un medio de consumo económico o como un drenaje para el exceso de producción

social. El repudio protestante de las indulgencias, así como su rechazo a la fastuosa construcción de catedrales y a todo el aparato socioeconómico aliado a la doctrina de la salvación a través de las "obras", constituye la precondición cultural para que la economía se cierre sobre sí misma y adquiera su forma moderna. La sociedad burguesa supone, por tanto, la primera civilización que excluye totalmente el gasto en principio, en oposición a la notable extravagancia de la aristocracia y la Iglesia, reemplazando ambas por el consumo racional o reproductivo de mercancías. Este principio constitutivo de la economía burguesa es el que conduce inevitablemente a una crisis crónica de sobreproducción, y a sus sintomáticas redundancias de trabajo y capital. No es que la producción de capital "invente" la crisis que viene a denominarse "saturación del mercado", es más bien que la producción de capital es el repudio sistemático de la sobreproducción *como un problema*. Reconocer la necesidad de un límite estricto (aunque perpetuamente desplazado) a la absorción de la producción excedente supone ya exceder los términos en los que la burguesía o la clase administrativa pueden formular sus dilemas económicos. Por tanto, una economía capitalista es aquella que está regulada como si el problema del consumo pudiera derivarse en principio del de la producción, de modo que siempre sería determinable como una insuficiencia de la demanda (durante el período aproximado entre 1930 y 1980 esto llevó típicamente a soluciones cuasikeynesianas articuladas a través del gasto armamentístico de Estados Unidos). Bataille, en cambio, no ve un problema para la producción en la reproducción perpetua del exceso, sino que, de una manera que marca la discontinuidad más radical con respecto a la economía política clásica, ve la producción misma como intrínsecamente problemática *precisamente en la medida en que tiene éxito*.

CAPÍTULO III
TRANSGRESIÓN

[Esta] es la libertad del vacío, que, elevada a forma real y a pasión, esto es, permaneciendo meramente teorética, en religión, se convierte en el fanatismo de la pura contemplación india; pero que, si se vuelve a la realidad, en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente, la eliminación de los individuos sospechosos de un sistema, como el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir [H VII].

La república está permanentemente amenazada desde el exterior por los déspotas que la rodean, los medios para su preservación no pueden ser imaginados como *medios morales*, ya que la república solo puede preservarse mediante la guerra y nada es menos moral que la guerra. Me pregunto cómo se podrá demostrar que, en un estado que se vuelve *inmoral* debido a sus propias obligaciones, es esencial que el individuo sea *moral*. Iré aún más lejos: es indudablemente bueno que no lo sea. Los legisladores griegos apreciaron perfectamente la necesidad capital de corromper a los ciudadanos para que, entrando su *disolución moral* en conflicto con el sistema vigente y sus valores, se produjera la *insurrección* siempre indispensable para dar a luz un sistema político capaz de sostener una perfecta felicidad; un sistema como el gobierno republicano debe necesariamente excitar el odio y la envidia de todos sus vecinos extranjeros. La insurrección, pensaban estos sabios legisladores, no es en absoluto una condición *moral*; sin embargo, tiene que ser la condición permanente de una república. De ahí que sería tan absurdo como peligroso exigir que los que han de asegurar la perpetua subversión *inmoral* del orden establecido sean ellos mismos seres *morales*: porque mientras que el estado de un hombre moral es el de una constante tranquilidad y paz, el estado de un hombre inmoral es

el de una perpetua intranquilidad que lo empuja y lo identifica con la necesaria insurrección en la que el republicano debe mantener siempre el gobierno del que forma parte [S III 498].

No obtenemos verdadero placer, sino en el gasto inútil, como si se abriera en nosotros una herida [X 170].

Los aspectos más inconfesables de nuestros placeres son los que nos conectan con mayor solidez [IV 218].

Se ha sugerido a menudo —sobre todo Sartre— que Bataille sustituye la dialéctica y la revolución por la revuelta paralizada de la transgresión. La transgresión es la que abre el camino a la comunicación trágica, el júbilo en la total inmolación del orden que consuma y arruina a la humanidad en un sacrificio sin límites. Bataille no es un filósofo de la indiferencia, sino del mal, de un mal que siempre constituirá el nombre de aquellos procesos que violan flagrantemente toda utilidad humana, toda razón acumulativa, toda estabilidad y todo sentido. Considera que Nietzsche ha demostrado ampliamente que los criterios del bien, a saber, autoidentidad, permanencia, benevolencia e individualidad trascendente, hunden en última instancia sus raíces en los impulsos conservadores de una especie animal peculiarmente sórdida, inerte y cobarde. A pesar de su pseudosoberanía, el Dios occidental —como garante del bien— siempre ha sido el instrumento ideal de la reactividad humana, el principio extremadamente antiexperimental del cálculo utilitario. Desafiar a Dios, a través de una celebración del mal, supone amenazar a la humanidad con aventuras que está claramente dispuesta a prohibir.

La revolución cultural kantiana se asocia a un uso más profundo del discurso jurídico en filosofía. La filosofía trascendental equipara el conocimiento con la legislación, desplazando el eje de la argumentación anteriormente dominante —extendido entre el escepticismo y la creencia— por uno organizado en términos de legitimidad e ilegitimidad. El sentido de la lógica, por ejemplo, sufre un cambio masivo, aunque en gran parte subterráneo; de la verdad evidente a la norma necesaria. Los errores metafísicos que Kant critica se describen formalmente como delitos y, más específicamente, como violaciones de derechos. El sujeto se divide en facultades, con dominios estrictamente demarcados de legítima soberanía, más allá de los cuales su ejercicio es una transgresión. Lo más importante para Kant son las injusticias recíprocas de la razón y el entendimiento, detallando, a través de su Primera Crítica, las trasgresiones de la razón sobre el entendimiento, o la teoría, y defendiendo la razón, a través de su Segunda Crítica, de cualquier incursión teorética que ose adentrarse en su dominio; el de la legislación moral. Las facultades inferiores de sensación y, en menor medida, imaginación, son de un interés más indirecto, ya que son tachadas de incorregibles réprobas; corrompidas por su fementida integración en el pantano del cuerpo.

Kant inició la tradición moderna del teísmo insidioso al proteger a Dios de cualquier investigación teorética, mientras mantenía la necesidad moral de su existencia. Dios fue exiliado a un espacio de pura razón práctica, simultáneamente protegido contra la transgresión intelectual y suscribiendo la ley moral. En su *Crítica del juicio*, Kant describe la imposibilidad moral de un mundo sin Dios (y el destino de quien intente vivir de acuerdo con este) en los siguientes términos:

> El engaño, la violencia y la envidia le rodearán en todo momento, aunque él mismo sea honesto, pacífico y benévolo; y los demás hombres justos con los que se encuentre en el mundo, por muy merecedores que sean de la felicidad, estarán sometidos por la naturaleza, que no tiene en cuenta tales vicisitudes, que es indiferente a todos los males de la necesidad, la enfermedad y la muerte prematura, al igual que los demás animales de la tierra. Y así seguirá siendo hasta que la tumba los engulla a todos —justos e injustos, pues no hay distinción ante la muerte— y los arroje de nuevo al abismo del caos sin rumbo de la materia de la que fueron sacados; he ahí quienes fueron capaces de creerse el fin último de la creación [K X 415-16].

Este pasaje podría ser del *Justine o los infortunios de la virtud* de Sade, recordándonos que la época de Kant está entrelazada con la

de Sade, un escritor que exploró la exacerbación de la transgresión, más que su resolución jurídica. Donde Kant consolidó el pacto moderno entre la filosofía y el Estado, Sade fusionó la literatura con el crimen, en las mazmorras tanto de los regímenes antiguos como de los nuevos. Sade insistió en razonar sobre Dios repitiendo el pecado original, pero incluso después de arrasarlo con una tormenta teórico-discursiva, su hambre de agresión ateológica siguió siendo insaciable. Sade no busca negociar con Dios o con el Estado, sino resistir incesantemente su posibilidad. En consecuencia, sus panfletos políticos no apelan a la mejora de las instituciones, sino únicamente a la constante vigilancia de las masas armadas en las calles. "Negación abstracta" o "libertad negativa" son expresiones de Hegel para esta resistencia esterilizante que borra la posición del sujeto. También podría describirse como muerte real.

El compromiso de Bataille con Sade es prolongado e intenso, pero también esporádico, consistente en artículos y ensayos que nunca alcanzan el tono de intimidad que caracteriza a *Sobre Nietzsche*. Sin embargo, después de Nietzsche, Sade es quien más se acerca a tal intimidad y, como Nietzsche, acompaña a Bataille a lo largo de todo su viaje literario, con una solidaridad intelectual tan grande que llega a borrar por completo la distinción. Sade juega un papel importante en atraer la discusión de Bataille sobre el erotismo hacia su abismal (sin)sentido, porque su escritura es horneada en lo sagrado hasta convertirse en carbón. Ningún escritor profundiza más en la inutilidad absoluta del impulso erótico, ni en su furia sacrílega e insurreccional. "Sade consagró obras interminables a la defensa de valores inaceptables: según él, la vida es la búsqueda del placer, y el placer es proporcional a la destrucción de la vida. En otras palabras, la vida alcanza el más alto grado de intensidad en una monstruosa negación de su principio" [X 179].

Las orgías, masacres y blasfemias de las obras de Sade se entrelazan casi a la perfección con la obsesión de Bataille por ese desperdicio sacrificial intolerable vomitado en la cavidad supurante de lo divino. Bataille encuentra en estos textos una "negación *excesiva* del principio sobre el que descansa la vida" [X 168], un tono de intensidad voluptuosa en el que el erotismo pasa sin reservas a lo sa-

grado. En comparación, por ejemplo, con las interpretaciones de Sade de Blanchot, y a pesar de las complejas afinidades y las comunicaciones intertextuales, existe un barranco de dimensiones inimaginables; una inconmensurabilidad de pensamiento colada fraudulentamente a través de un vocabulario común e inevitable. "Negación", "crimen", "ateísmo", "revuelta", son palabras que Bataille asocia con una heterogeneidad, tan repugnante al pensamiento elevado, que su represión debe presuponerse en el origen de cualquier posible especulación, mientras que para Blanchot son palabras que pertenecen a la razón misma, al menos, desde el momento en que le es permitido encontrarse a sí misma en la soledad de la literatura. Solo nuestra inercia y nuestra hipocresía —como sugiere Blanchot con una fuerza insidiosa— nos protegen de la furia latente de la razón. A diferencia de Blanchot, Bataille no enfatiza la implacable coherencia del racionalismo ilustrado en los escritos de Sade, aunque reconoce que Sade parece "haber sido el representante más consecuente del materialismo francés del siglo XVIII" [I 337]. "Por definición, el *exceso* es externo a la razón" [X 168], señala en una discusión sobre Sade, y es una incitación a la criminalidad, más que una racionalidad exultante, la que detecta en pasajes como este:

> El ateísmo es el único sistema propenso a la razón. A medida que avanzábamos en nuestra ilustración, íbamos sintiendo cada vez más que, en tanto que movimiento inherente a la materia, el motor primario no existía más que como una ilusión y que, teniendo que estar todo lo que existe en movimiento, dicho motor era inútil; percibimos que esta quimérica divinidad, prudentemente inventada por los primeros legisladores, era, en sus manos, simplemente un medio más para embelesarnos, y que, reservándose el derecho de hacer hablar al fantasma, sabían muy bien cómo hacer que no dijera más que lo que sirviera para apuntalar las absurdas leyes por las que declaraban servirnos [S III 482].

Cree en Dios y adóralo, o no creas y desmovilízate, porque es tan insensato enfurecerse contra la omnipotencia como contra la inexistencia. Así es como los oponentes de Sade consideran que las dos vertientes de

su desafío se contradicen mutuamente, se anulan entre sí y —una vez *aufhebt*— expresan, bien una rabia inútil arrojada al vacío, bien una súplica desesperada de reconciliación. "La blasfemia nunca ha sido algo lógico. Si un Dios omnipotente existe, el blasfemo solo puede perjudicarse a sí mismo al insultarlo; si no existe, no hay nadie a quien insultar", escribe Hayman [Hay 31]. Después de todo, ¿cómo puede rebelarse uno contra una ficción? Quizá sea síntoma de una fijación (o una regresión) —en cualquier caso, un infantilismo irresuelto— que el afecto se desprenda completamente de una realidad reconocida.

En un mundo dividido entre teístas entusiastas y secularistas depresivos, no cabe paciencia alguna para el ateo que alimenta un odio apasionado por Dios. La mezcla de naturalismo y blasfemia que caracteriza las obras de Sade ocupa el espacio de nuestra ceguera, en la que los escritos de Bataille no son asimilados sin razón. Si hay contradicción aquí, es coextensiva con el inconsciente; la consecuencia de una revuelta inconmensurable con el peso ontológico de su objeto. Que Dios haya forjado tal abominación repugnante sin siquiera haber existido solo exacerba el odio que le es lanzado. Un ateísmo que no tiene sed de la sangre de Dios supone una locura, y la anémica debilidad del racionalismo secular tiene tan poco atractivo que se aproxima a un argumento a favor de su existencia. Lo que sugiere el furor propio de Sade es que quien no se regocija con la idea de clavar clavos en las extremidades del Nazareno ha de ser algo menos que un ateo; meramente un esclavo decepcionado.

Entre las enfermedades que Bataille comparte con Nietzsche está la que le lleva a insistir en que la muerte de Dios no es una condena epistémica, sino un crimen. Esta no es menos digna de las catedrales que el tirano que ella misma abolió y cuya tumba sigue profanando. De hecho, estas nuevas catedrales son inseparables de las impías festividades de profanación que resuenan a través de ellas, como lo ilustran las propias obras de Sade, Nietzsche y Bataille.

La criminalidad ilimitada que impulsa la escritura de Bataille no muestra ningún indicio de arrepentimiento, pero eso no le convierte en un pagano, o lo que vendría a suponer jurídicamente: alguien incapaz de suplicar. Careciendo del más mínimo interés por

la justificación, la inocencia no es una aspiración que él alimente. Está más cerca de Satanás que de Pan, impulsado por una culpabilidad desafiante. Bataille es demasiado morboso para ser pagano y, sin embargo, a pesar de lo que es en parte una relación reactiva con el cristianismo, el pensamiento del crimen necesario es una interpretación de lo trágico y de la *arrogancia*. El destino trágico constituye la necesidad de que suceda lo prohibido, y que suceda *como* lo prohibido. Citando lo que él considera una máxima popular latente, Bataille escribe que "la prohibición está ahí para ser violada" [X 67]. Él asocia esta percepción colectiva subterránea con una "indiferencia hacia la lógica" [X 67] en la raíz de la regulación social, ya que "la violación cometida no elimina la posibilidad y el sentido de la emoción contraria: es incluso su justificación y fuente" [X 67]. Una de sus fórmulas para esta paradoja efectiva es la "violación de la prohibición [...] de acuerdo a una regla" [X 75]. Dicha violación no es provocada tanto por la prohibición, sino por un proceso inexorable para el que la prohibición supone una respuesta. Este pensamiento se expresa comúnmente en sus obras en términos de la inevitabilidad económica del mal y también, ocasionalmente, como la erupción de la transgresión.

Como tema manifiesto, la "transgresión" no es tan dominante en las obras de Bataille como a menudo se sugiere, y solo gracias a una arbitrariedad extraordinaria se le podría describir como un "filósofo de la transgresión". Si no fuera por la discusión sostenida que se encuentra en *El erotismo*, es poco probable que este término hubiera llegado a interpretarse como algo más que la elaboración marginal de un problema más básico (el del gasto, el consumo o el sacrificio). No obstante, las variaciones criminales análogas a la transgresión se encuentran prolíficamente distribuidas a lo largo de sus escritos y se prestan con aparente facilidad a cierta formulación.

De una forma generalmente nietzscheana, Bataille entiende la ley como el imperativo para la preservación del ser discreto. La ley resume las condiciones de existencia y comparte su arbitrariedad con la supervivencia de la raza humana. El servilismo de una existencia jurídica es uno incondicional (el de la existencia por sí misma); implicando el sometimiento del consumo a su reproduc-

ción, y eventualmente a su completa supresión normativa dentro de un productivismo obsesivo. La palabra que Bataille suele emplear para marcar el coto de la ley es "discontinuidad", que es sinónimo de "trascendencia"; el pensamiento de Bataille acerca de la discontinuidad es más intrincado de lo que podría indicar su uso variable de la palabra. Es la condición para la ilusión o idealidad trascendente, y precisamente por eso no puede ser captada por un aparato trascendente, por la serie entretejida de concepciones que implican la negación, la distinción lógica, la simple disyunción, la diferencia esencial, etc.

La discontinuidad no se fundamenta ontológicamente (a la manera de una mónada leibniziana, por ejemplo), sino que se fabrica positivamente en el mismo proceso que acumula recursos para su disposición. La acumulación no presupone un sujeto o un individuo, sino que funda uno. Esto se debe a que cualquier posible yo —o aislamiento relativo— solo se precipita como una digresión precaria dentro de una economía general, renegociada perpetuamente a lo largo de la escala de los flujos de energía. La autonomía relativa del organismo no es un dado ontológico, sino un logro material que, incluso en su cúspide, permanece ciertamente inconmensurable con la noción de alma o personalidad individual. Es en gran parte porque la muerte atestigua con tanta fuerza este hecho que la teología ha exigido monótonamente su eliminación sistemática.

Dado que el aislamiento es —en un sentido anormal— "cuantitativo", la cantidad no puede ser concebida aritméticamente sobre la base de la discreción. La economía básica, general o solar —nombres que se encuentran entre los que da Bataille para la economía en el nivel de las discontinuidades emergentes— no puede ser organizada por ninguna matriz conceptual previa. Las distinciones entre cantidad/calidad, grado/clase, analógico/digital, etc., que típicamente manejan el pensamiento económico, dependen todas de la aceptación previa de la discontinuidad o articulación derivada. Es obvio que la economía o la energética que Bataille asocia con la cosmología básica no puede identificarse con ningún tipo de teoría fisicalista, ya que los conceptos lógicos y matemáticos que subyacen a cualquier teoría de este tipo están devastados por el

cuestionamiento radical de la simple diferencia. Con el funcionamiento de un aparato materialista lo suficientemente delicado se puede pensar en gran medida la economía general, pero al final su carácter fragmentario e irónico deviene de una génesis delirante en la violación de la lucidez articulada.

La fuente solar de todos los recursos terrestres compromete estos con una generosidad abismal que Bataille llama "gloria". Quizás esto se entienda mejor como un despilfarro contagioso, según el cual toda inhibición, acumulación y reserva está destinada al fracaso. La infraestructura del proceso terrestre es inherente al carácter obstructivo de la tierra, en su mera constitución como una detención momentánea del flujo de energía solar, que tiende por sí mismo a la hipostatización. Cuando la acumulación de energía en la superficie del planeta es interpretada por sus complejas consecuencias como utilidad rígida, se inicia una civilización productivista, cuya cultura involucra una historia de la ontología, así como un orden moral. Los límites sistémicos al crecimiento requieren que el inevitable reinicio de la trayectoria solar escalde y provoque perforaciones irregulares a través de tales civilizaciones. Las rupturas resultantes no pueden asimilarse con seguridad a un mecanismo homeostático metasocial, porque tienen una tendencia epidémica desmesurada. Bataille escribe sobre "la virulencia de la muerte" [X 70]. El gasto es irreduciblemente asolador porque no solo es inútil, sino también contagioso. Nada es más contagioso que la pasión por el colapso. Entre los cortes incendiarios y epidémicos que contravienen los intereses de la humanidad, predominan el erotismo, la religión básica, la criminalidad inútil y la guerra.

*

En *La parte maldita*, Bataille describe una serie de respuestas sociales a la insuperable ola de despilfarro sin sentido que brota bajo el esfuerzo humano, respuestas que extrae de una variedad de culturas y épocas. Estas incluyen el potlatch de las tribus subárticas, el culto sacrificial de los aztecas, la extravagancia monástica de los tibetanos, el ardor marcial del islam y el libertinaje arquitectónico del catolicismo hegemónico. La reforma del cristianismo por sí sola,

en sintonía con el orden burgués emergente, se basa en un rechazo implacable del consumo suntuario. Con el protestantismo la teología se lleva a término en la racionalización completa de la religión, marcando el triunfo ideológico del bien e impulsando a la humanidad a extremos sin precedentes de opulencia y catástrofe. También, con el protestantismo las transgresoras válvulas de escape de la sociedad son desritualizadas y expuestas a una condena efectiva, una tendencia que conduce a las terribles exhibiciones de atrocidad asociadas a los escritos del Marqués de Sade a fines del siglo XVIII, ya anticipadas, tres siglos atrás, por Gilles de Rais.

Bataille describe su estudio de 1959 sobre Gilles de Rais como una tragedia, y al sujeto como un "monstruo sagrado", que "debe a sus crímenes su perdurable gloria" [X 277]. La realidad de los hechos se describe con bastante rapidez. Gilles de Rais nació a finales del año 1404, heredando la "fortuna, nombre y huestes armadas de los Rais" [X 345] debido a una complicada intriga dinástica que involucraba a sus padres, Guy de Laval y Marie de Craon. Incluso para los estándares de su época y su rango, de Rais derrochó una vasta parte de su riqueza con una extravagancia anormal, en palabras de Bataille "despilfarró una ingente fortuna sin miramientos" [X 279]. En la batalla de Orleans luchó junto a Juana de Arco, "adquiriendo renombre como 'un caballero verdaderamente valiente', reputación que sobrevivió hasta el momento de su condena a la infamia" [X 354]. Se ha sugerido que ambos guerreros eran amigos, pero Bataille muestra sus reservas respecto esta hipótesis [X 356]. El 30 de mayo de 1431, Juana de Arco fue quemada por los ingleses. En los años 1432–3 de Rais comenzó a asesinar niños. Sus víctimas preferidas eran los varones, con una edad promedio de once años, aunque hubo variaciones ocasionales en el sexo y una variación considerable en la edad [X 426]. Al menos treinta y cinco asesinatos son reconocidos, aunque es casi seguro que el número fue mucho mayor; las cifras sugeridas en su juicio llegaron hasta los doscientos.

En un pasaje —en cierto modo— poco elegante de dicho estudio, Bataille recapitula el trasfondo económico general (cuasi weberiano) de sus investigaciones:

> Acumulamos riqueza con vistas a un crecimiento continuo, pero en sociedades diferentes a la nuestra el principio que prevalecía era el contrario, el de malgastar o perder la riqueza, el de regalarla o destruirla. La riqueza acumulada tiene el mismo sentido que el trabajo; por el contrario, la riqueza desperdiciada o destruida en el *potlatch* tribal tiene el sentido del *juego*. La riqueza acumulada no tiene más que un valor subordinado, pero la riqueza derrochada o destruida tiene, a los ojos de quienes la derrochan o la destruyen, un valor *soberano*: no sirve para nada ulterior; únicamente para ese derroche en sí, o para esa destrucción fascinante. Su *sentido* actual: su derroche, o el obsequio que se hace de este, es su razón de ser definitiva, y a ello se debe que su sentido no pueda ser aplazado y deba darse *en el instante*. Pero se consume *en ese instante*. Esto puede ser magnífico: los que saben apreciar el consumo quedan anonadados, pero no queda nada tras este [X 321-2].

La tragedia de de Rais, que Bataille extiende a la nobleza en su conjunto, fue la de vivir la transición de la sociabilidad suntuaria a la racional. De Rais estaba destinado desde su nacimiento al temerario militarismo de la aristocracia francesa, que Bataille resume en la siguiente fórmula: "De la misma manera que el hombre sin privilegios queda reducido a ser un trabajador, el que tiene privilegios debe hacer la guerra" [X 314]. Haciendo énfasis en este punto: "El mundo feudal [...] no puede separarse del exceso [*démesure*], que es el principio de las guerras" [X 318], y también en que, "primitivamente, la guerra parece ser un lujo" [X 78]. Que el honor y el prestigio son inconmensurables con los cálculos de la utilidad es un tema insistente en la obra de Bataille, tan pertinente a la interpretación del potlatch entre los tlingit como a la sed de sangre y la extravagancia de la nobleza medieval europea. El contexto del cristianismo y el amor cortés no debe engañarnos aquí.

> La paradoja medieval exigía que la élite guerrera no hablara el lenguaje de la fuerza y el combate. Su modo de hablar a menudo llegaba a ser incluso empalagoso. Pero no nos enga-

ñemos: la buena voluntad de los antiguos franceses no deja de ser una mentira cínica. Incluso la poesía que los nobles de los siglos XIV y XVI solían degustar era en todos los sentidos una fachada: antes que nada, los grandes señores amaban la guerra, su actitud difería poco de la de los berserker, cuyos sueños estaban poblados de horrores y matanzas [X 303-4].

La aristocracia feudal mantuvo abierta una herida en el cuerpo social, a través de la cual el exceso de producción se desangró hasta transformarse en una pérdida total. En parte, este desperdicio se logró por la exuberancia hipertrófica de su existencia ociosa y parasitaria, que se hizo eco de la de la Iglesia, pero más importante fue el incesante flujo y reflujo de la confrontación militar, en la que la vida y el tesoro podían despilfarrase sin límite. De Rais abrazó el oscuro corazón del mundo feudal con peculiar ardor. Bataille escribe sobre "su completa —su insana— encarnación del espíritu del feudalismo que, en su totalidad, procedía de los juegos que los berserker practicaban: estaba ligado a la guerra por una afinidad que marcó en todo momento su gusto por todo tipo de crueles voluptuosidades. No tenía un lugar en el mundo que no fuese otro que el que la guerra le daba" [X 317]. Y continúa afirmando que "tales guerras requerían de la embriaguez, del vértigo y el atarantamiento de aquellos consagrado a ellas desde su nacimiento. La guerra jaleaba a sus elegidos a la batalla, o los asfixiaba en un mar de oscuras obsesiones" [X 317].

Durante los siglos XIV y XV la época de la guerra feudal alcanzó un crescendo, debido exactamente a los mismos procesos que conducían a su reconstrucción utilitaria. El poder se centralizaba constantemente en manos de la monarquía y los cambios en la tecnología militar produjeron un cambio gradual en la composición social del aparato militar. En particular, Bataille señala la forma en que el desarrollo del tiro con arco suplantó el papel dominante de la caballería pesada y el hecho de que, con la creciente importancia de las flechas y las picas, vino una acentuación de la disciplina militar. La guerra devino cada vez más racionalizada, sometida a una dirección científica. Esta evolución no fue rápida, pero a de Rais le tocó vivirla de cerca. La batalla de Lagny en 1432 fue la última que lo

sumió en el fragor del conflicto, tras lo cual su puesto de mariscal de Francia —que ocupaba desde julio de 1429— lo alejó de la vanguardia militar. La interpretación de Bataille de estas tendencias es rotunda: "En el instante en que la política y las intrigas cortesanas se reajustan, el mundo feudal deja de existir. Ni la intriga ni el cálculo son nobles. No es noble calcular, ni siquiera reflexionar, y ningún filósofo ha sido capaz de encarnar la esencia de la nobleza" [X 318].

La guerra es desinvertida progresivamente por el movimiento voluptuoso que atraviesa a la nobleza, convirtiéndose escalonadamente en un instrumento del arte del gobernar racional, un movimiento calculado y manipulado por el soberano. Estaba en marcha un proceso que conduciría eventualmente a las máquinas militares estrictamente reglamentadas de la Europa del Renacimiento, conducidas por oficiales profesionales y dirigidas operativamente de acuerdo con la pragmática política. Bataille considera que esta transición de señor de la guerra a príncipe es crucial en el caso de de Rais:

> Para Gilles, la guerra es un juego. Pero esa visión cada vez pierde más fuerza, hasta el punto de que deja de predominar incluso entre los más privilegiados. Así pues, la guerra se convierte cada vez más en una desgracia generalizada; al mismo tiempo que se convierte en la *obra* de muchos. La situación general se deteriora: se vuelve cada vez más compleja, la desgracia alcanza incluso a los privilegiados, que devienen cada vez menos ávidos de guerra y juegos, viendo, finalmente, que ha llegado el momento de dar espacio a los problemas de la razón [X 315].

Allí donde la Iglesia erigió catedrales en una desfigurada celebración de la muerte de Dios, la nobleza construyó fortalezas para glorificar y acentuar la economía de la guerra. Sus fortalezas eran tumores de una autonomía agresiva; membranas duras correlativas con un agudo desequilibrio de fuerza. Dentro de la fortaleza, el exceso social se concentra hasta su máxima tensión, antes de ser desviado hacia el furioso desperdicio del campo de batalla. En sus fortalezas fue donde de Rais se retiró, abandonando una sociedad en la que él ya no era nada, para enterrarse en la oscuridad y la atro-

cidad. Los niños de los alrededores desaparecieron en estas fortalezas, de la misma manera que siempre lo había hecho el excedente de producción del campesinado local, excepto que ahora el foco del consumo había dejado de ser el espectáculo social exterior de ejércitos en colisión, involucrando en cambio una secuencia de asesinatos secretos. En lugar de ser un escenario para los excesos, el corazón de la fortaleza se convirtió en su terminal; el lugar de una participación oculta y profana en la voracidad nihilante que Bataille llama "el ano solar", o el sol negro.

Quizás un breve pasaje sea suficiente, en lugar de detallar estos crímenes. Al principio de su estudio, Bataille comenta:

> Sus crímenes eran una respuesta al inmenso desorden que le atribulaba y en el que se perdía. Incluso sabemos, por medio de la confesión del criminal que los escribas del tribunal dejaron por escrito, que para él el placer no era lo esencial. Se sentaba a horcajadas sobre el pecho de la víctima y así, jugando consigo mismo [*se maniant*], derramaba su esperma sobre el moribundo; pero lo importante para él no era tanto el goce sexual como la visión de la muerte en acción. Le encantaba mirar: abrir un cuerpo, cortar una garganta, desprender miembros, le encantaba la visión de la sangre [X 278].

Entre las características problemáticas de este pasaje está el hecho de que implica un oxímoron en términos de las obras de Bataille, porque el sentido de "trabajo" que prevalece en estos textos es exactamente el de una resistencia a la muerte. Describe el trabajo como el proceso que une la energía en la forma del recurso u objeto útil, inhibiendo su tendencia a la disipación. Esta dificultad se ve agravada por el papel central asignado a la visión en las atrocidades de Gilles. El trabajo restringe el descenso hacia la muerte, pero conspira con la visibilidad. La representación y la utilidad escópicas se sustentan mutuamente en la objetividad, que Bataille —a diferencia de Kant— entiende como trascendencia; la cristalización de *cosas* fuera del *continuum* del flujo inmanente. La máxima necedad de la aberración de Gilles está atestiguada por el hecho de que no

es el sabor o el olor de la muerte lo que busca, sino su visión. ("Buscar", en sí mismo, constituye la forma escópica del anhelo).

La pasión de Gilles es sublime, porque es un intento de deleitarse en la muerte (noúmeno), y, como lo sublime de Kant, requiere un "lugar seguro" para su posibilidad, que en ambos casos es el de la representación como tal. De todas las modalidades sensoriales, la visión es la más fría y distante, la más propicia a las ilusiones idealistas que desmaterializan la irritación y precipitan el fantasma de la subjetividad autónoma. La visión está tan preñada de una racionalización incipiente que tiende a involucrar un reflejo negativo inherente, exagerando su diferencia con el tacto. Por eso las inversiones escopofílicas no suponen tropismos libidinales como los demás, sino compromisos; que inducen a las pulsiones a un estado de domesticación asociado a la representación y, por lo tanto, las constriñen a la teleología. Porque el deseo de ocupar el esquema de aproximación a una condición que es representada como su *telos* es consecuencia de la visualización de su irritación activadora. El impulso es, así, atraído a la trampa de la negatividad, la aspiración y la dependencia del principio de realidad; exactamente el compuesto que Bataille resume consistentemente como trascendencia.

Espero que no sea una mera timidez por mi parte lo que lleva a esta cautela. Sería de una falta de bravura lamentable que aquí fuese posible consuelo teórico alguno. Después de todo, ciertamente la ferocidad de de Rais no es lo que inhibe su total complicidad con el sol.

Si la transgresión aparece como la negación de la ley, es solo porque la ley es coextensiva con la inalcanzable negación del flujo solar, así como la materia baja se considera negativa porque no presenta resistencia a la muerte. Sin embargo, en la medida en que el crimen recibe su formulación en la sala del tribunal, se entiende con bastante adecuación como un desarrollo especulativo de la legalidad, como lo demuestra Hegel tan meticulosamente en su *Filosofía del Derecho*. Tal aprehensión del crimen a través de la óptica del juicio no supone una mera proyección empírica, sino un sesgo arraigado en la ventaja jurídica de la existencia. La muerte no tiene representantes. Lo que quiere decir que la transgresión no tiene tema. Solo se da el triste despojo al que Nietzsche llama "el pálido delin-

cuente", por ejemplo, de Rais en su juicio, aterrorizado por Satanás, apartado de sus crímenes por un abismo de olvido inexpugnable. La verdad de la transgresión, a la vez absolutamente simple y sin embargo inaprensible, es que el mal no sobrevive para ser juzgado.

La transgresión no es mera criminalidad, en la medida en que esta última involucra una utilidad privada o la ocupación por parte de un sujeto del lugar de acción proscrito. Es, más bien, la genealogía efectiva del derecho, operando a un nivel de comunidad más básico que el orden social que es simultáneo a la legalidad. La transgresión solo se juzga *como tal* en el curso de una regresión a una opción prehistórica que fue decidida por la institución de la justicia. En este punto, la sedimentación de energía sobre la corteza terrestre se ve reforzada normativamente por una afirmación de persistencia social. Nietzsche explora exactamente este tema en la sección nueve del segundo ensayo de su *Genealogía de la moral*, en la que describe la respuesta primitiva a la transgresión:

> El "castigo" en este nivel de civilización es simplemente una copia, un *mimus*, de la actitud normal hacia un enemigo odiado, desarmado y postrado, que ha perdido no solo todo derecho y protección, sino también toda esperanza de cuartel; es, pues, el derecho de la guerra y la celebración victoriosa del *vae victis* en toda su despiadada crueldad, lo que explica por qué la propia guerra (incluido el culto sacrificial bélico) ha proporcionado todas las *formas* que el castigo ha asumido a lo largo de la historia [N II 813].

La guerra es irreduciblemente ajena al conflicto de derechos, de modo que es la guerra la que se impone sobre quien viola el derecho como tal. La transgresión no es un delito menor, incluso si esta es la forma necesaria de su interpretación social. Es, más bien, una barbarie solar, que resuena con la de los berserkers y la de todos aquellos que experimentan una abismal inhumanidad en el campo de batalla. No hay tragedia sin un Agamenón, o alguna otra bestia de guerra loca, cuya némesis se adelanta al discurso de la institución jurídica, y cuya muerte está marcada, así, por una peculiar intimidad. Bataille escribe:

> *La tragedia es la impotencia de la razón*... Esto no significa que la tragedia ostente algún derecho contra la razón. En verdad, no es posible que un derecho pertenezca a algo contrario a la razón. Pues, ¿cómo podría un derecho oponerse a la razón? Sin embargo, la violencia humana, que tiene el poder de ir contra la razón, es trágica, y debe, si es posible, ser suprimida: al menos no puede ser ignorada o despreciada. Al hablar de Gilles de Rais, es cuando digo esto, pues él difiere de todos aquellos para quienes el crimen es una cuestión personal. Los crímenes de Gilles de Rais son los propios del mundo en el que son cometidos, y esas gargantas desgarradas están en todo momento expuestas a los movimientos convulsivos de dicho mundo [X 319].

*

Por difícil o repugnante que sea el asunto en juego, difícilmente podemos evitar la búsqueda del sentido de la transgresión, no dejando de ser la exigencia de relacionarla con el kantismo que conforma nuestra actualidad filosófica. Debido a que Kant culmina la comprensión de la diferencia entre leyes y casos, su participación ya está implícita en cualquier intento de juzgar crímenes (Hegel, por supuesto, sugerirá que comprender la justicia es del todo insuficiente, quedando aún justificarla). Nuestro mundo retrocede ante el crimen sin sentido incluso con más fuerza que al de de Rais, ya que la modernidad supone en gran parte la necesidad de que la muerte testifique, incluso si se presenta bajo la apariencia de un "concepto problemático"; sirviendo de límite al entendimiento. El saber debe articularse con la muerte, y el vocabulario filosófico de la época moderna se adapta a esta tarea, algunos ejemplos son: límite, *Aufhebung*, *Indifferenz*, *différance*, etc. Bataille ubica la palabra "sacrificio" en esta serie, en la que su función específica es marcar la continuidad inmanente o básica entre la muerte y el saber, una continuidad que es correlativa al fracaso de la trascendencia, y que aquí se describe como "tragedia" o "impotencia de la razón".

La tragedia —o la repulsión de la apropiación discursiva de la muerte— produce una ruptura textual esporádica cada vez que

se registra, ya que, aunque cesa el uso productivo del lenguaje, las palabras aún sobresalen más allá de la franja fragmentada del discurso; rastreando un bálsamo de muerte positivo mientras se tambalea hacia el colapso. Este borde irregular de la escritura de Bataille marca un impulso básico que desaparece, comunicándose con el depósito virológico de la escritura violada que él denomina "holocausto de palabras". La poesía, la risa y la inmundicia no tienen sentido. No pueden estar a la altura de la defensa de un sujeto jurídico. Tampoco se pueden justificar, afirmar o proteger. El despiadado abandono de la poesía por parte de Rimbaud es de una pertinencia abrumadora.

El nombre "Bataille" podría engañarnos fácilmente. Podría parecer, por ejemplo, como si la transgresión tuviera una defensa, una voz. Como si el mal pudiera constituir una praxis o una causa. De esta manera, la pérdida sin sentido podría neutralizarse dentro de la racionalidad. Ciertamente, existen buenas razones para intentar reconstruir un "Bataille" como este. Supone un hecho lamentable que tales proyectos fracasen inevitablemente, no por ninguna "muerte del autor", sino por una muerte que no es precisamente *la del* autor, ni la de nadie más. La irrelevancia de "Bataille" se debe a una muerte despojada de toda ornamentación sofística, una muerte que es el vórtice del mal y, como tal, lo suficientemente inconmensurable con su discurso como para ser exiliada a "lo imposible", únicamente perforando su obra como un oscuro eje de impersonalidad inconfesable. La literatura es en sí misma un crimen.

La ley no se ejerce sobre seres inertes, sino solo sobre aquellos cuya cooperación puede reclamarse. La obediencia es siempre, al menos, mínimamente activa. Por eso es por lo que el destinatario de una orden se caracteriza como un agente, y por lo que la legalidad da fe de una soberanía implícita. La docilidad con respecto a la ley es muy diferente de una rendición, exactamente de la misma forma en que los moralistas son diferentes de los místicos. La rendición supone un mal más profundo que el de cualquier acción posible. El principio mismo de la acción es la aceptación de la justicia y la responsabilidad, y cualquier acto es, como tal, una mejora del crimen, expresando un desafío dentro de la sintaxis de la redención.

En una comparación burda con la acción, la rendición corroe las condiciones para la salvación. Rindiéndose a una ola de corrección, el agente muere en el depósito cósmico del crimen. Más allá del pacto (agencial) con Satanás se encuentra una disolución irreparable en las fuerzas de la oscuridad, sin las cuales no hay éxtasis alguno. La rendición no es una sumisión a una agencia ajena (devoción a Dios), sino una entrega de la agencia en general, tampoco es ningún tipo de entrega de uno mismo a otro (retorno al padre), sino un abandono total de uno mismo; un abandono del deber que atenta contra nuestro propio nacimiento.

La lectura que hace Bataille de de Rais constituye un discurso sobre el mal, o una filosofía de lo sublime, y no un poema, una denudación sacrificial o una efectuación de la muerte. Nunca se podrá enfatizar lo suficiente que el mal nunca es juzgado. El mismo fundamento de la docilidad humana que en de Rais genera el complejo de separaciones entre el yo y la actividad, el yo y la víctima, la culpabilidad y la muerte, también está presente en la obra de Bataille, produciendo efectos trascendentes equivalentes. Al igual que con el pacto de de Rais con el diablo, su asociación con Bataille es contractual, socializada, respetuosa con identidades y normas. De acuerdo con una exigencia reconstructiva o discursiva, un ensayo visual y el esquema filosófico de la sublimidad, junto con los nombres propios "Gilles de Rais" y "Georges Bataille", se alinean en un testimonio de transgresión. Tal reportaje podría emular su gloria, pero sería difícil sostener que fuese ajeno al caso de de Rais, o que su superstición, vanidad y voyerismo no sirvieron para transformarlo en una figura reconocible; esquematizándolo en nuestro mundo. De Rais no puede resucitar inocentemente al margen de la modernidad, como si la representación fuera una pura trascendencia, calificada para juzgar la especificidad de la sociabilidad acumulativa. En la medida en que nos acomodamos al bien, lo que hay de miserable, de reservado y de confesional en de Rais nos pertenece también.

CAPÍTULO IV

PASCUA

En cierto sentido, el mundo sigue siendo, de manera fundamental, inmanencia sin un límite claro (flujo indistinto del ser en el ser, pienso en la presencia inestable de las aguas interiores al agua). Es así hasta tal punto que la posición, interior a un mundo, de un "ser supremo", distinto y limitado como una cosa, es ante todo un empobrecimiento. Hay sin duda, en la invención de un "ser supremo", la voluntad de definir un valor superior a cualquier otro. Pero esta voluntad de crecimiento tiene como consecuencia una disminución [VII 301].

Dios únicamente abandona a Jesús de manera ficticia [VI 85].

*

Limpié la hoja contra mis vaqueros y entré al bar. Era media tarde, hacía mucho calor y el ambiente era tranquilo. El bar estaba desierto. Pedí un whisky. El barman miró la sangre y preguntó:

—¿Dios?

—Sí.

—Supongo que ya era hora de que alguien terminase con ese pequeño punk hipócrita, siempre presumiendo del poder de su viejo...

Esbozó una sonrisa torcida, insinuante, una ligera náusea me recorrió el cuerpo. Respondí débilmente:

—Fue un poco enfermizo, no se defendió ni nada, solo intentaba tocarme y cagar, como uno de esos perros que intentan follarte la pierna. Algo en mí se rompió, su lamento me caló demasiado hondo. Realmente odiaba a ese asqueroso santurrón.

—¿Así que lo has liquidado?

—Sí, lo he matado, acabé con su vida a cuchillazos, una vez que comencé me invadió un frenesí, fue un éxtasis, nunca supe que podría llegar a odiar tanto.

Me sentí muy tranquilo, un poco mareado. El whisky sabía bien, se consumía en mi garganta. Ambos nos quedamos en silencio unos momentos. El barman me miró detenidamente, el borde de sus ojos se entrecerró levemente, con ansiedad:

—Sin embargo, habrá problemas, ¿no crees?

—Me importa una mierda, se acabaron las amenazas, simplemente no me importa una mierda.

—¿Sabes lo que dicen de su viejo? Que es un bastardo despiadado. Cruel...

—Solo espero haberle hecho daño, si es que acaso existe.

—Me hubiese gustado destrozarlo yo mismo —murmuró él.

Quería decirle "sí, bueno, ahí es donde nos diferenciamos", pero no tenía energías para hacerlo. El ventilador giraba lánguidamente, proyectando sombras arácnidas a través de la habitación. Nos sentamos en silencio un poco más. El barman fue el primero en romperlo de nuevo:

—¿Entonces Dios está muerto?

—Si es que acaso ese era él. Ese puto niñato mintió todo el tiempo. Solo espero que esta vez sea cierto.

El barman se tocó uno de los dientes con la lengua, inquieto:

—Sin embargo, en cierto modo se trata de un gran crimen, ¿no? Ya sabes cómo va, cuando un policía cae y todo se va a la mierda hasta que encuentran al tipo que lo hizo. Quiero decir, no solo estás infringiendo una ley, estás infringiendo la LEY.

Pasé mi dedo por mis vaqueros y lo suspendí sobre la barra, de modo que un espeso coágulo de sangre cayó en mi whisky y se disolvió. Sonreí:

—Tal vez sea un gran crimen —rumié vagamente—, o tal vez no suponga nada en absoluto.

"...y lo hemos matado", escribe Nietzsche. Pero, desprovisto de comunidad, anhelo un poco de tiempo con él a solas.

En perfecta comunión lamo el puñal borboteante de la sangre de Dios.

*

Se suponía que este libro estaría terminado para Pascua, como Dios.

Tardará más.

Dios suspira, no puede recomponerse, el tiempo pasa, está perdiendo el sentido del tiempo. La crucifixión pasa como un sueño inquietante. Uñas, un poco de sangre. Nada de esto parece muy serio.

Las hormigas me insultan abotargadas de dolor. ¿No soy el creador de un infierno?

*

Cristo grita en la cruz: "Padre, tu parsimonia me repugna, ¿esto es una muerte?". Piensa en el aborto que se echó a perder, tirado, envuelto en harapos ensangrentados en el suelo de un pesebre de mala muerte. Excitado por el pensamiento de su madre en pecado mortal, producto de un amor más duro de lo que él jamás hubiera conocido. ¿Cómo fue posible que ella renunciara al deleite de cortar el fruto de Dios de su vientre? (Esa fue una oportunidad para la *religión*). "Porque he aquí que vendrán días en que dirán: Bienaventuradas las estériles, y los vientres que no concibieron, y los pechos que no criaron" [Lucas 23:29].

En su lugar se produjo "una odiosa comedia" [VI 85], este melodrama hueco de la Pascua.

*

Ceniza bañada por el dolor mi júbilo es insoportable

madre ¿todavía sangras? Dios pregunta

sus tripas se bifurcan en el polvo

amarillas y fecundas como la mancha de un insecto
la muerte siempre una extraña
y tu sonrisa idiota
engendrando monstruosidades de ojos apagados

*

"Eloi, Eloi, ¿lama sabactani?" [Marcos 15:34].
No hay respuesta.
Simplemente la violencia inexpresiva del sol.

*

Me encuentro bastante lejos de ser intolerante con el aristocratismo nietzscheano. No me parece obvio que alguien que viva entre cristianos deba ser proclive a la democracia. Sería menos degradante que las bestias del campo legislaran en nombre de uno.

Por esa "razón" me considero en guerra con mi sociedad, cumpliendo sus ordenanzas solo en la medida en que estas convengan al capricho que me atenace en cada momento. No reconozco a ninguno de sus agentes o autoridades, excepto en la forma en que un zorro reconoce su caza. Un Estado ya es objeto suficiente de disgusto, por no hablar de uno que se alía con la religión cristiana.

No es que sea una lucha viril la que libro. Jadeo, acomodando mi dolor de cabeza, pero sin esperanza. Me imagino viejo, todavía vivo, algo más gordo y cristiano. Asqueado, sigo adelante. Me veo arrodillado, babeando piedad... Anhelando ser salvado.

¿Qué podría demostrar más claramente mi acreencia que entretenerme con tales obscenidades...?

*

Únicamente existe una posible relación cuerda y sana con el cristianismo, la de una perfecta indiferencia. La mía no es de ese tipo. Mi aborrecimiento por la fe cristiana agota mi ser y va más allá. Anhelo que exista su Dios para deshacerme en violencia sobre él. Si acaso me vienen tormentos, los quiero, todos; Dios está experimentando en materia de crueldad conmigo. No quiero letargo alguno en el Infierno, sino vigor e imaginación. Oh, sí, todo es absolutamente lamentable, y si estoy agradecido al cristianismo es por una sola cosa; me ha enseñado a *odiar*.

Dios bebe el veneno de mi odio con un ardor erótico, ya que su despiadada obliteración es aún más preciada para él que para mí. Después de probar una profunda rendición en su pasión por aniquilar, ¿cómo podría disfrutar él de un regreso al sórdido mundo de la obediencia, al de su *deber de existir*? Nada llega a la religión más tarde —o de manera más abyecta— que Dios.

No he sido teísta ni un solo segundo de mi vida. En mis primeras asambleas en la escuela primaria, cuando surgió por primera vez la idiotez teísta, recuerdo haber pensado: es natural que los adultos te mientan, pero ¿es realmente necesario que insulten tanto a la inteligencia? En cuanto al anhelo de creer, nada me puede resultar más ajeno, porque nada es más evidente que el hecho de que la humanidad —lejos de ser una creación— es una enfermedad. ¿Por qué debería ser más inquietante la ausencia de una divinidad análoga a la humanidad que la ausencia de una tortuga gigante sosteniendo al mundo sobre su espalda? Si me presionan, me vería obligado a argumentar que esta última creencia ofrece más consuelo, agrega mayor riqueza a la cosmología, exhibe una mayor sofisticación intelectual. Los monoteístas son como esos niños aburridos y sin inspiración que te *fuerzan* a ser condescendiente. Al final, uno tiene que ignorarlos, uno no puede agacharse lo suficiente para argumentar, después de todo, si son capaces de creer tales cosas, ¿qué no son capaces de creer? Una pseudoreligión insípida en la fase terminal de su senescencia es quizás más segura que los absurdos rejuvenecedores en los que indudablemente tropezarían sus seguidores desilusionados.

En el momento en el que entendí lo que se me pedía que creyera, supe de inmediato *por qué* se me pedía que lo hiciera. ¿Podría haber una forma menos sutil y más brutal de tratar de asustar a la gente para que sea buena? No puedo pensar en una, por arduos que sean mis intentos. Dios, el padre... ¿qué podría ser menos desafiante

que un psicoanálisis del monoteísmo? Un delirio que se niega a esconderse, a enmascararse o complicarse, a comprometer su tediosa locura; sus críticos —después de apenas comenzar la tarea de derribo— siempre se han sorprendido a sí mismos bostezando. El gran mecanismo de defensa de este culto; estar muy poco interesado en luchar. La moral se ha aferrado a la inanidad con un fervor incomparable, los herejes más odiados fueron siempre los que amenazaron con introducir el pensamiento, la pregunta o el estilo en la religión; para socavar su monotonía. Para ser quemado por la iglesia, bastaba con cuestionar la omnibanalidad de Dios.

A veces me pregunto qué implicará escribir este libro. No soy un individuo particularmente trabajador. Los protocolos de la erudición siempre me han confundido. Son las 03:10 de la mañana y mientras me apoyo contra la pared mi dedo recorre una línea en el yeso, una fisura, una disociación...

Momentáneamente sé una cosa (solo):

La firma más infalible de Bataille es la enfermedad espiritual.

*

Sueño con la condena que tan a pulso me he ganado, arrebatada de mis manos por la indolencia de Dios.

CAPÍTULO V
DIOS MUERTO

Espectro en lágrimas
Oh, Dios muerto
ojo hundido
bigote húmedo
un solo diente
Oh, Dios muerto
Oh, Dios muerto
Yo
Te perseguí
con un odio
insondable
y hubiese muerto de odio
del mismo modo que una nube
se deshace [V 121].
No soy un filósofo sino un *santo*, quizás un loco [V 218n].

Bataille no nos ofrece una filosofía, sino un evangelio a la par negativo y delirante: "la muerte se puede *saborear*". El monoteísmo siempre ha reconstruido preventivamente este mensaje: "quieres decir que puede ser conocida".

Sea lo que sea el *Método de meditación* de Bataille, no deja de ser también la violenta contaminación del cartesianismo. El título en sí está extraído del *Discurso del método* de Descartes, así como sus *Meditaciones metafísicas*, quizás sus principales obras. La referencia no es casual, ya que Descartes es un punto límite de aislamiento, y en *La experiencia interior* Bataille lo discute explícitamente en esos términos. Descartes buscó conocer a Dios y hacer uso filosófico de dicho conocimiento. De esta manera se consuma una cierta supre-

sión teológica de la religión, con el filósofo encerrándose definitivamente en la prisión de la representación.

El pensamiento cartesiano es ideológicamente entendido en términos de una "duda radical" (en realidad totalmente espuria), diseñada para servirle como punto de partida indiscutible de sus producciones intelectuales, enmascarando así su carácter apologético neoescolástico. La fuerza corrosiva de la duda debe agotarse preventivamente en el inicio del proyecto filosófico moderno y, por lo tanto, ha de ser dominada/expulsada por la razón constructiva sin demora alguna. Lo que en realidad constituye la cobardía extrema de la duda cartesiana, su piedad imperturbable, es necesaria por su carácter teológico inmediato, ya que desde la perspectiva de la Iglesia el más mínimo indicio de interrogación radical es *sospechoso*. Dicha "duda" simplemente reproduce la falsa humildad de la esperanza cristiana de un modo secular, haciéndola epistemológica, pero manteniendo su carácter hipócrita y dogmático. La fe adquiere la forma de certeza en el conocimiento, sin dejar de ser inflexiblemente supersticiosa.

El yo cartesiano, en su función de fundamento indudable, sirve para equilibrar la razón y la existencia, o más bien, lleva la certeza heredada e ininterrumpida de este equilibrio hacia la razón secular. Esta coherencia del saber existente siempre ha sido considerada por la filosofía como el principio evidente de la ontología, o la reciprocidad armoniosa del saber/ser. Desde Platón, pasando por los escolásticos, hasta Descartes y aún tras este, el pensamiento presupone y confirma la existencia, así como la existencia da testimonio de su origen en la ideación divina. La ontología únicamente puede ser consumada por un ser que se adecue a las formas más elevadas de ser —aquellas que se aíslan de los procesos de corrupción o degeneración que provocan un hundimiento en el no-ser— para que finalmente esté en la imagen divina (que es, de todos modos, convenientemente antropoide) con la que el alma indestructible debe ser forjada. Solo una entidad inmortal es capaz de aprehender reflexivamente el ser puro, sin perderse inevitablemente en el pantano de la materia; esa peligrosa masa compacta de

ser y aniquilación, malignamente metamórfica, infecciosa, carcomida y podrida por el tiempo.

De acuerdo con la tendencia inherente a toda ontología, el yo de Descartes es, por tanto, un extremo de la separación; una entidad cápsula despojada de todas las relaciones ajenas a las mediadas por Dios, y que se mueve solo en estricta sucesión desde sí mismo, a través de lo divino, hasta una alteridad débilmente concebida. Encuentra una relación inmaculada con el mundo profano a través de la representación, mediante la cual su ser se reserva a los azares del contacto en el ejercicio mismo del saber. De acuerdo con esta doctrina, la negación se purifica de su materia prima y es pensada en función de la representación, una operación lógica, la negación de una tesis por y para un sujeto cuya positividad se repite indiferentemente a lo largo de cualquier serie de afirmaciones o negaciones de corte intelectual.

En la filosofía de Descartes es donde la duda es presentada en su sentido definitivamente profano, como desesperación trascendida por el yo del saber ontológico. Esta profanación de la desesperación oceánica —la apertura de la modernidad en la filosofía— no subvierte el razonamiento escolástico, sino que lo completa, ya que es el triunfo de la teología sobre la religión. Es así como, al diagnosticar la pobreza del pensamiento moderno, Bataille no defiende ningún tipo de regresión histórica escuálida, porque la única característica de la filosofía escolástica digna de ser defendida es su ineficacia, arraigada en una idiotez servil que ha demostrado ser notablemente tenaz. La desesperación no es un tema de la teología, sino una laguna dentro de ella. No representa ni incredulidad ni duda, dado que ambas implican una ambivalencia en la aplicación de los signos lógicos a una tesis ontológicamente petrificada, sino un desconocimiento tan radical que escapa al alcance de cualquier epistemología posible y carece de toda inteligibilidad doctrinal. La desesperación no puede ser definida como afirmación, vacilación, negación o incertidumbre. Es un abandono, una súplica sin destino concebible; una desertificación resultante de la catastrófica desaparición del *valor del ser*. La desesperación no es humilde, sino arrogante, y no es piadosa en lo más mínimo, sino *trágica*.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche indica que la cuestión central de lo trágico reside en la *comunidad*. A pesar de la precocidad de este texto —escrito en una época en la que Nietzsche todavía se adhería a una exaltación wagneriana de la nación—, el sentido de comunidad que se da en este solo es superficialmente conmensurable con un pensamiento de unidad étnica, política o social. La comunidad trágica no es la afirmación de una identidad colectiva, sino la disolución de todos los rasgos identificables en un movimiento incondicional de catástrofe y festividad; catástrofe del yo individualizado, festividad del flujo anónimo. La sagrada comunión (en oposición a la mera agrupación empírica) no puede ser restringida políticamente, ya que no procede por medio de un proceso controlable de ensamblaje, sino a través del cegador hundimiento de la autonomía. Esto toma la forma del sacrificio del individuo investido colectivamente; el héroe trágico, el príncipe, Dios. Su emblema, por tanto, no es la reverencia de las masas (por el líder, la patria, la cultura, la raza o el credo), sino el regicidio y el estallido en las calles.

Desde el primer verso del Evangelio de Juan hasta la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la historia occidental atraviesa una meseta tanatológica. El hombre es el animal que sabe que va a morir, determinado en su esencia por un conocimiento cuyo modo específico es una sublimación inmortalizadora.

En el colectivo extensamente prevalente, la religión cristiana ha predicado no solo la contingencia de la muerte, sino su *imposibilidad*. Dios, por ejemplo, y en la medida en que está atado a su credibilidad, es *incapaz* de morir, a pesar de su omnipotencia melodramáticamente jactanciosa. Esta es una incapacidad que se prolonga a través de los ángeles. A los humanos al menos se les permite una ridícula pretensión de llegar a término (Cristo: Dios fingiendo ser un hombre que finge morir), pero solo las bestias pueden expirar realmente, tal vez porque son las únicas que quedan para hacerlo.

La muerte de Dios que describe Nietzsche no está exenta de una anticipación parcial. Si la religión más macabra de la humanidad es iniciada por un acto de Dios, tal acto seguramente se pueda des-

cribir mejor como un intento de suicidio fallido. Parece probable, como suele ser el caso, que se tratara meramente de un *gesto*, un ruego de atención. El retrato judeocristiano de Dios es un esbozo clásico de inseguridad patológica. ¡Qué desesperado está por ser amado! Tan insuficiente para sí mismo y tan solo. Qué repugnante es vivir eternamente de esta manera. Incapaz de ni siquiera soñar con escapar del olor de uno mismo. Nadie odia a Dios tanto como Dios. Nadie odia tanto nada. No es difícil, por tanto, imaginar su entusiasmo ante la ruina nihilista de su culto. ¡La expectativa de la liberación al fin! ¡Liberado de toda responsabilidad para servir como principio de los seres! Su superfluidad emergente debió brotar en él con la fuerza emergente de la crisis sexual, de manera que de repente todo dejo de ser.

Hay momentos en que la compasión de uno por Dios se vuelve abrumadora; nada ha tenido que soportar una inexistencia más innoble que él. Para no existir *sin excusa* (como demostró San Anselmo), su misma esencia lo condena por dicha falta. ¿Podría haber una sinecura más humillante? Cuando se trató de buscar un reemplazo para Dios en los años 1888-9, incluso Nietzsche —ese maníaco de la compasión— se mostró reacio a aceptar el cargo [N III 1351].

*

> *El loco.* ¿No has oído hablar de ese loco que encendió un farol en las luminosas horas de la mañana, corrió a la plaza del mercado y gritó sin descanso: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!". Como muchos de esos que no creen en Dios se encontraban allí en ese momento, provocó muchas risas. "¿Se ha perdido?", preguntó uno. "¿Se ha extraviado como si fuese un chiquillo?", preguntó otro. "¿O acaso se está escondiendo?", "¿nos tiene miedo?", "¿se ha ido de viaje?", "¿ha emigrado?", así le jaleaban y se reían.
>
> El loco saltó en medio de la muchedumbre y les atravesó con la mirada. "¿Dónde está Dios?", chilló. "Te lo diré. *Lo hemos matado*, tú y yo. Todos somos sus asesinos. ¿Pero cómo lo hicimos? ¿Cómo podríamos bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja con la que borrar el horizonte por completo? ¿Qué

estábamos haciendo cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Adónde va ahora? ¿Adónde vamos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿Estamos desmoronándonos continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas direcciones? ¿Todavía hay algo arriba o abajo? ¿No nos hemos desviado a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No se ha vuelto más frío? ¿No se nos acerca la noche continuamente? ¿No necesitamos encender faroles por la mañana? ¿No escuchamos aún el ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios? ¿No olemos aún la descomposición divina? Los dioses también se descomponen. Dios permanece muerto. Y lo hemos matado".

"¿Cómo vamos a consolarnos nosotros, los mayores asesinos de entre todos los asesinos? Acaso lo más santo y poderoso entre todo lo que el mundo ha poseído hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién nos limpiará esta sangre? ¿Qué agua tenemos para limpiarnos? ¿Qué festivales de expiación, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es demasiada para nosotros la grandeza de este hecho? ¿No debemos nosotros mismos convertirnos en dioses simplemente para parecer dignos de ello? Nunca ha habido tamaña hazaña; y quienquiera que nazca después de nosotros, por dicho acto, será partícipe de una historia más prominente que toda la historia hasta la fecha".

Tras esta perorata el loco enmudeció y volvió a mirar a sus oyentes; y ellos también guardaron silencio y lo miraron con asombro. Finalmente arrojó su farol al suelo, se rompió en pedazos y se apagó. "He venido demasiado temprano", dijo entonces; "mi hora aún no ha llegado. Tremendo evento este, todavía en marcha, todavía errante; aún no ha llegado a oídos de los hombres. Los relámpagos y los truenos requieren tiempo; la luz de las estrellas requiere tiempo; los hechos, aunque hechos, todavía requieren tiempo para ser vistos y escuchados. Esta hazaña se encuentra aún más lejos de ellos que las estrellas más distantes y, sin embargo, *la han perpetrado ellos mismos*".

> Se comenta que ese mismo día el loco entró por la fuerza en varias iglesias y allí tocó su *requiem aeternam deo*. Una vez fuera y siendo llamado a rendir cuentas, se dice que no respondió nada más que: "¿Qué son, después de todo, estas iglesias ahora, si no son tumbas y sepulcros de Dios?" [N II 126-8].

Dios no se encuentra en ninguna parte, ¡pero todavía hay tanta luz! Una luz que deslumbra y enloquece; una luz nítida y despiadada. El espacio resuena como una inmensa tumba y sin embargo las estrellas continúan ardiendo. ¿Por qué el sol tarda tanto en morir? ¿Por qué la luna se mantiene tan fiel a la Tierra? ¿Dónde está la nueva oscuridad? ¿El mayor de los desconocimientos? ¿Es la propia muerte la que nos *rehúye*?

La brillantez del no-ser de Dios provoca una ola de risa cínica. ¡Qué extraño que el último acto de Dios sea tan entretenido! Un buen chiste, sin duda, pero bastante viejo ya. Engendró innumerables ocurrencias que circularon por el mercado; un último testamento disipado entre el zumbido del intercambio de mercancías, pero que se desvaneció rápidamente. ¿Qué fue la muerte de Dios de todos modos? ¿Una ligera agitación en la bolsa? ¿Un alivio moderado del espíritu? ¿Una relajación? ¿El final de una obra mal escrita, recibida por la lánguida efervescencia de un champán barato?

Sin duda ha habido cosas más importantes de las que hablar en los mercados, ese tipo de cosas para las que guardan el champán caro. Tal vez se rían un poco de la desaparición de Dios de vez en cuando, pero les termina por aburrir. Incluso sus taxidermistas lo han abandonado, al menos los mejores. Los que quedan son, en su mayoría, los que de otro modo estarían desempleados; el segundón, el incompetente o el poco entusiasta. Así que aún se deteriora, volviéndose más apolillado y absurdo. Si se ríen de todo es porque Yahvé ha llegado a parecerse mucho a un osito de peluche abandonado; pronunciada calvicie, un brazo descosido, un ojo colgandero... Cuando eran niños, las historias sobre osos les asustaban. Pero ahora eso ha quedado atrás.

Siempre hubo algo de chapucero en este Dios. Perdido de camino a ser, y hacia nosotros. Incluso se perdió, por un momento,

camino de la muerte. Un incompetente, un payaso inconsciente, todo lo que hace es desmañado, improvisado, ostentoso; su pasado es una mezcla de torpezas y berrinches. No encontramos en él ni una pizca de precocidad, más bien siempre retraso, mostrando abundantes signos de una dificultad de aprendizaje debilitante dondequiera que deja una marca, un niño *lento* (incluso los teólogos admiten su "simplicidad"). Su rebaño menguante ya casi nunca le pregunta sobre cuestiones científicas, pocos de ellos se atreven a preguntarse siquiera a sí mismos. Hace mucho que abandonó esas clases, para alivio secreto de su familia. Durante un tiempo insistieron en que tenía otros dones, inefables, y (con la ceguera propia de las madres) elogiaron la bondad del niño envejecido, del cual dijeron que se había calmado mucho. Uno solo puede sonreír.

Quizás es que sacamos lo peor de él. Porque, ¿quién podría dudar del temor de Dios hacia nosotros? ¿No era omnisciente? ¿No vio en todo momento la daga oxidada en nuestras manos? ¡Y fuimos creados a su imagen! (La corporeización del odio que se tiene a sí mismo). Los jirones de amor propio que le quedaban se desmoronaron ante esta visión. Reinar sobre todas las cosas, como arquetipo del *hombre*. Una verdad lo suficientemente lamentable como para ser exhibida.

Pocas cosas se acercan tanto al infinito como la inconmensurabilidad cómica entre el hombre y la totalidad del universo. Abrir tal abismo dentro de uno mismo es vivir una imbecilidad. Ser no solo un animal, sino un *depravado*: un animal abortado, un animal enfermo, un animal delirante. Al ver por primera vez a un perro rabioso, uno piensa que se está volviendo humano. No es este un fundamento prometedor para la divinidad.

Si se escondió de nosotros fue solo para intentar guarnecer sus ojos; para bloquearnos. Sin embargo, entre los accidentes de su omnisciencia —o de su inexistencia— se incluyó la ausencia de párpados. Quemamos su retina hambrienta de sueño, penetrante como las estrellas. Nuestro deicidio reptó como un sarpullido sobre su piel. Solo pudo quedarse mirándonos y nuestra historia prosiguió; una convulsión de horror letal.

Por supuesto, realizó innumerables intentos de emigrar, pero ¿quién lo aceptaría? ¿Quién quiere un Dios de segunda mano? La filosofía proporcionó solo un refugio temporal; eventualmente rebelándose contra sus malos modales. Qué nostálgico estaba de sus días como carpintero, una vez convertido en vagabundo.

Es tentador hundirnos en lasitud, buscando otro fin para Dios. ¿Podría habérsele permitido retirarse? Seguramente el Estado le habría concedido una modesta pensión (¿no proporciona Kant las bases para tal política?). Después de todo, pocos discutirían que los tiranos seniles son víctimas miserables. No parece más digno matar a Dios que matar a un perro cuando ya es demasiado viejo para andar. Entonces, ¿quién es todavía capaz de mostrar la generosidad de Nietzsche? Es raro encontrar a alguien que se enorgullezca de haber matado a Dios en estos días. Más común es esa vaga sensación de impureza; uno se ensucia al molestarse con algo tan vil y corrupto. El hecho de que a Dios se le haya permitido residir entre nosotros es una fuente de vergüenza o, en el mejor de los casos, de un humor incómodo. Es comprensible que muchos se sientan ligeramente mal por Dios, ¿no era demasiado vulnerable, viejo y lamentable como para matarlo? ¿No deberíamos saludar su inexistencia con un impaciente "por supuesto" y pasar a cosas más serias? ¿Realmente nos falta la delicadeza necesaria para dejar que Dios muera tranquilamente, solo, como un perro?

Es cierto que probablemente nos merecíamos un Dios mejor al que sacrificar. No es descabellado imaginar que un cosmos que engendró a Heráclito mereciera un gobernante más digno que el viejo simio gruñón del monoteísmo occidental. Sin embargo, es inútil dar cuenta de esos lamentos. Pertenecen a los tristes "podrían haber sido" de nuestra historia; decididos estos mucho antes de que tuviéramos la oportunidad de *comparar que Dios comprar.*

*

Bataille termina uno de sus artículos tempranos titulado "Proposiciones" con las siguientes palabras: "la verdadera universalidad es la muerte de Dios" [I 473]. Insiste, a lo largo de toda su obra, en que la muerte de Dios, como se anuncia en *La gaya ciencia*

de Nietzsche, debe ser considerada un evento religioso, es más, el final positivo de la religión (como cero)[1]. Para Bataille —mucho más que para Nietzsche— la ateología así engendrada es de un carácter específicamente cristiano, al entender que esta hunde sus raíces en el "sentido" de la crucifixión. Bataille hace una lectura del poder histórico mundial del cristianismo a través del contenido prácticamente latente de este, a saber, el de un sacrificio absoluto, el de Dios mismo, constituyendo una religión del suicidio divino. Sin embargo, considera que el cristianismo ha deformado y oscurecido este pensamiento, enterrándolo bajo una teología de la redención. En el desarrollo de la creencia monoteísta el hombre "tiende a sustituir la evidente prodigalidad de los cielos por la avidez que le constituye: es así como poco a poco borra la imagen de la realidad celeste, sin sentido ni pretensión, y la sustituye por una personificación (de carácter antropomórfico) de la idea inmutable del Bien" [I 518]. La subordinación de la categoría sagrada de la muerte a la categoría racional de inmoralidad (valor perdurable) supone una profanación de la religión; la transformación del sacrificio en utilidad, intercambio y negociación. Un Dios incapaz de consumirse por completo resulta una figura servil y abyecta, atada a la persistencia con cadenas de hierro. "Dios, la garantía trascendente del *ser*; Dios es rebajado a rendir servicio ante este principio: que el ser persista, que sea imperecedero" [IV 167].

Bataille insiste en que la reflexión que realiza Nietzsche sobre la muerte de Dios es sacrificial, orgiástica y festiva. La fe cristiana no debe transmutar hacia un utilitarismo cientificista complaciente,

[1] En mis investigaciones, algo limitadas, he encontrado mucha menos información de la que hubiese previsto en primera instancia sobre la historia del cero matemático. Para mis propósitos, la importancia de su insistente invocación radica en su origen en una cultura no monoteísta (la India), su carácter de indivisibilidad sin unidad, su volatilización del racionalismo tecnocrático y su perfecta coexistencia con la muerte. El cero (derivado, como "cifra", del árabe "zephirum") es el otro no especulativo de la unidad, lo que lo hace afín a una cuestión de lo femenino como la que se desprende de los escritos de Luce Irigaray, especialmente *Espéculo de la otra mujer* y *Ese sexo que no es uno*. Ambas obras consuman un asalto devastador a las nociones de unidad, solidez e identidad, asociadas al privilegio judeohelénico del Uno.

sino hacia los éxtasis del derroche desinhibido. La pérdida de Dios es la pérdida del yo, la rotura definitiva de la imagen antrópica, de modo que el yo perdurable de la humanidad servil se disuelve en el flujo de la energía solar. Bataille no está ni remotamente interesado en ser salvado, solo quiere entrar en contacto con lo extremo, algo que se ve reflejado cuando escribe que ha "deseado y encontrado el éxtasis" [V 264], un éxtasis que constituye la pérdida experimentada del ser. No se trata de morir, sino de sobrevivir (momentáneamente) solo por exceso, como casualidad, sin garantías y sin reprimir la tendencia disipativa:

> El ser nos es dado en una superación *intolerable* del ser, no menos intolerable que la muerte. Y como en la muerte nos es retirado al mismo tiempo que se nos da, debemos buscarlo en la *sensación* de la muerte, en esos momentos intolerables en los que parece que nos estamos muriendo, porque el ser en nosotros solo está por exceso, cuando la plenitud del horror y la de la alegría coinciden [III 11-12].

*

Dios adquiere un único *significado* posible: falo. El Dios del argumento ontológico es omnifálico, allí donde razón, ser, autoridad y bien coinciden. Pertenece a la esencia de un ser perfecto el que este exista para siempre. ¿Quién podría negar que el crucificado estaba bien dotado? Pero quizás uno no debería reírse de tales cosas, porque incluso si Dios es un cómico, la polla de cada uno —así como su mitología— seguramente deba tomarse en serio.

En cuanto al inmenso miembro palpitante de Yahveh, se trata de un asunto de tamaña importancia. A través de este se establece a sí mismo como el objeto trascendente supremo, postergando eternamente el espasmo negro cuyo resultado supondría la detumescencia y fin del universo. Si Dios alguna vez sacrificara su erección en aras de saborear la muerte, el principio de identidad se disiparía en polvo chamuscado y el ser recaería en la oscuridad.

El falo —como siempre ha sostenido el psicoanálisis— es lo mismo que la castración. Ser un órgano inmortal de intimidación consiste en abstenerse para siempre de un movimiento retorcido

por el olvido y la recaída. En *El ano solar* Bataille comenta que "aquellos en los que se acumula la fuerza de la erupción están necesariamente situados por debajo [*en bas*]" [I 85]. Ante lo que Dios nunca debe sucumbir es ante el pene fundente del acoplamiento terrestre, para el cual la lógica (de la castración) ha perdido su sentido, porque no queda nada que lo separe de la disolución vulvar.

*

En un espasmo final de angustia sexual, Dios se muerde el pene y —con las fauces chorreando de sangre— aúlla como una hiena moribunda en el vacío.

*

—¿Quieres ver mis andrajos? —dijo ella.

Con ambas manos aferrando la mesa, me volví hacia ella. Sentada, levantó una pierna en alto: para abrir mejor la hendidura, separó la piel con ambas manos. Así, los "andrajos" de Edwarda me contemplaban, peludos y rosados, llenos de vida como un repugnante pulpo. Tartamudeé en voz baja:

—¿Por qué haces eso?

—Verás —dijo ella— soy DIOS... [III 21].

El narrador de *Madame Edwarda* procede a besar los "andrajos" de la puta de la misma manera que los místicos cristianos besan las heridas de Cristo. No cabe duda de que Bataille imagina la vulva como una herida, pero esto no se debe a una relación negativa con la castración. Lejos de ser un pene extirpado, la vulva es un terreno complejo de contacto con la muerte, exactamente del tipo que proscribe la castración. Tampoco la herida que fluye abriendo el ser a la comunicación puede constituir un polo de una relación sexual —emparejada por una plenitud— ya que esta apertura vulvar constituiría la sexualidad misma, si no fuese porque no existe algo tal como la sexualidad en sí misma.

Los antiguos romanos son el ejemplo más famoso de la gratuidad aritmética del cero. Cuando el cero está ausente, no se echa en falta; nadie notifica la incomparecencia de la ausencia. Sin em-

bargo, los sistemas de numeración enriquecidos por el cero — y el orden posicional asociado a este— gozan de una sofisticación enormemente destacada sobre la de aquellos en los que falta la nada. Introducir la nada establece una diferencia inestimable.

El cero es indivisible, de modo que la ausencia (cero) de creencia no puede diferenciarse rigurosamente de la creencia en cero. En este sentido el ateísmo constituye una religión. Eso no significa que el ateísmo esté comprometido con una convicción específica, todo lo contrario; precisamente la especificidad de la convicción es lo que combate. Entendido negativamente niega el falso absoluto de *theos*, pero entendido positivamente afirma el verdadero absoluto que señala el "privativo" a-; el *nihil* del que procede la creación, el cero cósmico indiferenciable.

Cuando el criado tocó la hendidura, gimió:

—¡En el nombre de Dios! [IV 41].

Bebo de tu desgarro

y despliego tus piernas desnudas

las abro como un libro

donde leo aquello que me mata [IV 14, 161].

Soy Dios

golpeo tu cabeza

su sacerdote

te mato

soy un gilipollas [IV 158].

Obviamente, todo ha debido irnos mal para que Platón haya comenzado con Uno en lugar de con Cero. Tomar a Uno como originario es presuponer todo; como la unidad, la individuación, la forma lograda y la plenitud dogmática. El Uno es la base falomórfica de la cultura occidental, en el sentido que Irigaray lo entiende. Es el mono- del monoteísmo, y el monoteísmo es irreligión condensada; la obliteración patriarcal definitiva de la indiferenciación intrauterina (y por lo tanto de la propagación primaria fuera del cero caótico). El

diferenciado es el Padre, y sus adoradores nada entienden de religión. Incluso escribiendo la nada, como hace Santo Tomás, la eclipsan con un ego absoluto (Él). Tampoco es que la inmanencia primaria sea simplemente aplastada con arbitrariedad bajo una metafórica parcialmente inadecuada, ya que —lejos de establecer una neutralidad entre los sexos— se da precisamente porque la indiferenciación (= 0) no está segmentada sexualmente, de modo que es aún más femenina que la madre. La feminidad del cero no se ve comprometida por su indiferencia, esto se debe al carácter unilateral de la desviación individualizadora. Si bien el cero es ciertamente extraño al Padre, no hay diferenciación del cero. De hecho, el cero es tan absolutamente vulvouterino que patriarcado es sinónimo de irreligión (fe).

Entre los sistemas de trueque y los sistemas monetarios existe una diferencia estrictamente análoga a la que existe entre la aritmética romana y el sistema numérico de valor posicional de la India, transmitido por los árabes a Occidente. Como el cero, el dinero es un operador redundante; no agregar nada en aras de hacer que las cosas funcionen. Cuando Marx asocia el capitalismo con la muerte, solo extrae la consecuencia final de dicha correspondencia. La plusvalía proviene de la fuerza de trabajo, pero la producción excedente surge de la nada. Por eso la producción de capital constituye la fase consumadora del nihilismo, la liquidación de la irreligión teológica, el ocaso de los ídolos. La modernidad es una tanocracia virtual guiada insidiosamente por el cero; la época de la muerte de Dios. No hay Dios, sino (únicamente) cero —indiferenciación sin unidad— y *nihil* es la verdadera religión.

Schopenhauer comenta sobre la vulva cósmica (= 0):

> En lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada [Sch II 508].

CAPÍTULO VI

LA IRA DEL TIEMPO CELOSO

> Porque no te has de inclinar a ningún otro dios, pues Jehová, cuyo nombre es Celoso, Dios celoso es [Éxodo 34:14].
>
> Porque Jehová tu Dios es fuego consumidor, Dios celoso [Deuteronomio 4:24].
>
> No andaréis en pos de dioses ajenos, de los dioses de los pueblos que están en vuestros contornos; porque el Dios celoso, Jehová tu Dios, en medio de ti está; para que no se inflame el furor de Jehová tu Dios contra ti, y te destruya de sobre la tierra [Deuteronomio 6:14-15].
>
> Por eso, así ha dicho Jehová el Señor: He hablado por cierto en el fuego de mi celo contra los demás gentiles [Ezequiel 36:5].
>
> Jehová es Dios celoso y vengador; Jehová es vengador y lleno de indignación; se venga de sus adversarios, y guarda enojo para sus enemigos [Nahúm 1:2].

En la Antigüedad, entre las muchas anticipaciones parciales al pensamiento moderno en lo que respecta a lo trascendental, encontramos los *celos* de Yahveh. Liberado de su constricción psicológica infantil —su conmensuración con un ser personal—, es esta una de las pocas ideas *religiosas* que pueden encontrarse en la historia del monoteísmo occidental. Negarse a compartir, a convivir, a tolerar la equivalencia; todo ello son cosas despiadadamente divinas. En comparación con Yahveh, el Dios de los cristianos es un embaucador; un vendedor de puerta a puerta. No obstante, es cierto que el frenesí genocida con el que Yahveh reivindica su monopolio puede llegar a desconcertar. No es posible defender que acaso este haya tenido escrúpulos en algún momento:

> Cuando Jehová tu Dios te haya introducido en la tierra en la que entrarás para tomarla, y haya echado de delante de ti a

> muchas naciones, al heteo, al gergeseo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, siete naciones mayores y más poderosas que tú, y Jehová tu Dios las haya entregado delante de ti, y las hayas derrotado, las destruirás del todo; no harás con ellas alianza, ni tendrás de ellas misericordia. Y no emparentarás con ellas; no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo [Deuteronomio 6:1-3].
>
> Pero de las ciudades de estos pueblos que Jehová tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida, sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Jehová tu Dios te ha mandado [Deuteronomio 20:16-17].

Los celos son inseparables de la violencia paroxística, históricamente arraigados en el chovinismo nacional, antes de ser sublimados en la intolerancia cosmológica de una divinidad. ¿Qué importa quién es el instrumento aquí? ¿Si Dios sirve a los designios aniquiladores de una tribu, o la tribu sirve para purificar la tierra de dioses foráneos? No hay antagonismo en el origen, sino un perfecto pacto entre la elección del pueblo elegido y la brutal soledad del Innombrable.

Lo que los judíos nunca entendieron acerca de este Dios (los cristianos lo entendieron aún menos, por supuesto) fue la *soberanía* de esta ira celosa. ¿Cómo podían subordinarse estas rabias febriles a un fin más allá de ellas mismas, a una mera persistencia, como si Dios —también— estuviera sujeto a inhibiciones? Un Dios que se mantuviera bajo control, sometiendo la espléndida extravagancia de sus estados de ánimo a la exigencia del ser, sería algo mucho menos glorioso que el sol (sería humillado por una estrella mediocre). Cada criatura que prescindiera inútilmente de su existencia superaría su prodigalidad, profundizando por medio de un trinquete su odio hacia sí mismo.

¿Acaso podría un Dios así, vislumbrando la imposible soberanía de su furia —el tiempo abriéndose como un oscuro rayo de pérdida impersonal— y aullando con total repugnancia por el servilismo del yo, abstenerse de correr hacia una muerte sórdida en la cruz?

> Dios se saborea a sí mismo, dice Eckhart. Esto es ciertamente posible, pero lo que saborea es, me parece, el odio que se tiene a sí mismo, al que ninguno, aquí en la Tierra, puede llegar a compararse (podría decir que este odio es el tiempo, pero es algo que me molesta. ¿Por qué debería decir el tiempo? Siento este odio cuando lloro; no analizo nada) [V 120].

¿Por qué alguien debería estar interesado en el tiempo? No puedo llegar a imaginarlo. La flaqueza de un brazo, un dedo, el enigma de un rostro; estas cosas tienen sentido (duelen). El tiempo, por el contrario, está tan vacío como un matrimonio, o como Dios, solo en la oscuridad.

En el momento en que me sujeto a mí mismo en el fango del ser, abrumado por el aborrecimiento de los fines ulteriores, YO SOY DIOS Y EL TIEMPO SE RÍE DE LA ETERNA PRETENSIÓN DE LOS ESCLAVOS. "Este Dios que nos conduce bajo sus nubes está loco. Yo lo conozco, yo soy él" [III 39] (Bataille recomienda este cántico: "Me represento a mí mismo cubierto de sangre, roto pero transfigurado y uno con el mundo, a la vez como una presa y como un diente del TIEMPO que mata incesantemente y es incesantemente matado..." [I 557-8]).

*

Los celos son tan inseparables del movimiento de abolición como esenciales para el ser de Dios. El tiempo no puede limitarse a una propiedad o atributo de la divinidad, pues esto haría que los celos fueran posteriores a una legislación preliminar de la esencia. En cualquier caso, sería imposible para Dios estar resentido con el absoluto desierto del tiempo, ya que su odio debe consentir el fluir de la obliteración. Quizás es que Dios se confunde a sí mismo con el tiempo, hasta que ve que las cosas mueren sin desgana, y se vuelve sobre sí mismo en una desesperación insondable. YO SOY EL QUE SOY ya es un aflujo preventivo de un privilegio incinerador, o no es nada. Al principio fue la ira, ¿o es que acaso imaginamos a Dios decepcionado por su creación? ¿Un Dios sorprendido? ¿Un Dios desconcertado? Su obra maestra se descarrió. Esta es la divinidad psicológica, cogida por sorpresa por niños traviesos, el Dios ofen-

dido del que le hablamos a nuestros pequeños de cinco años. Un Dios sin más rabia que la de una especie de "enfado justificado". Un magistrado. ¿Qué clase de chapuza podría cometer un ser así? Pero los celos no son indignación, y en el momento de la ira desenfrenada, cuando Dios ya no sirve a nada, y el filo fundido de su cólera se deleita en la sumisión del ser al capricho soberano, entonces "la autoridad ya no le pertenece a Dios sino al tiempo" [I 471].

Bataille escribe acerca de "la catástrofe del tiempo" porque la seguridad no puede autoestablecerse, esto se debe a que el tiempo está *celoso* del ser. En uno de sus primeros ensayos, "Sacrificios" (1936), Bataille desarrolla por primera vez este pensamiento hasta su rigurosa conclusión, en su propia incompletitud y colapso. No es posible una ontología del tiempo y, sin embargo, la ontología sigue siendo la única base para alcanzar cualquier logro discursivo. Solo quedan los mástiles destrozados y las parodias de la filosofía, mientras tanto el ruinoso tiempo golpea y desplaza al pensamiento hacia las brasas de un sacrificio involuntario, envuelto en una risa tan fría y desnudamente dichosa como el vacío.

> El tiempo no es la síntesis del ser y de la nada si el ser o la nada no se encuentran sino en el tiempo y no son más que nociones arbitrariamente separadas. No hay entonces, en efecto, ni ser ni nada aislados, hay tiempo [I 96].
>
> La existencia de las cosas no es capaz de encerrar la muerte que esa existencia conlleva, sino que ella misma se proyecta en la muerte que la encierra [I 96].

El tiempo es el celo suicida de Dios, del que cada ser —incluso el más elevado— debe ser víctima. Es, pues, el océano último de la inmanencia, del que nada puede separarse y en el que todo se pierde irremediablemente. La masa negra de la ira celosa crece como un cáncer en el centro del universo, o como una ulceración volcánica en las entrañas de Dios, y su catastrófica erupción consume todo lo establecido en la lava ácida de la impersonalidad. Decimos "tiempo" —en un devenir filosófico— para describir los celos purificándose de Dios (pero con Dios cae también la pureza).

> Tal vez siga habiendo pasión en Dios, pero se trata de una pasión similar a la de un perro encadenado. No hay posibilidad de que la pasión de Dios se desencadene, ya que Dios es razón. Tal vez la experiencia de los místicos esté de acuerdo conmigo, porque muestra que a partir de lo sagrado hay que dejar un lugar para un desencadenamiento que no recibe límites, ya que, a partir de lo sagrado, es necesario romper toda especie de frontera, no considerar ya posibles los límites ni de la razón ni de la moral. Pero, una vez más, en ese momento, ¿no es evidente que Dios muere? [VII 370].

Que el tiempo celoso borre todas las cosas no constituye en ningún sentido el reconocimiento de una desmaterialización, ya que el único lugar para escapar de la materia era Dios. La idea de que la materia no es un contenido del tiempo es quizás la sombra preeminente de una verdad que es "a la vez" una imposibilidad y una abominación (también un éxtasis). Cuando la onda expansiva de los celos expulsa los escombros lactescentes del universo del cráter de la razón, la materia trascendente pierde la perfección de su inercia (diseño) y la naturaleza implosiona en los espasmos de su propia laceración. Como destructor, el universo es el tiempo, y como destruido, la naturaleza, pero en la destrucción la naturaleza se desprende de la corteza en la que se había petrificado e infesta el tiempo como podredumbre, regresando a su núcleo fundido; materia baja, devenir, fluir, energía, inmanencia, continuidad, llama, deseo, muerte. "El tiempo extático no puede encontrarse sino en la visión de las cosas que el azar pueril hace aparecer bruscamente: cadáveres, desnudos, explosiones, sangre derramada, abismos, estallidos del sol y truenos" [I 471].

Existen muchas razones para resistir tal locura, la razón no es otra cosa. Nada podría ser más evidentemente inteligible que el hecho de que: "ninguna empresa ha costado más trabajo que la que pretendía detener el flujo del tiempo" [I 504]. "Civilización" es el nombre que le damos a este proceso, un proceso en contra de la calamidad social total —la enfermedad cósmica— inherente al proceso como tal. Si el diluvio, que es el peligro en sí mismo, es el motor final de la historia, son las grandes civilizaciones las que compren-

den los motores o máquinas compuestas, canalizando los flujos y engendrando el espejismo de la función. Como ocurre con un hormiguero, lo que emerge en conjunto es un inmovilismo frenético, una robotización literal, que convierte el proceso en trabajo y el trabajo en el embalsamamiento posterior del proceso. Todo se contrapone a "la explosiva inmensidad del tiempo" [I 472]. En la medida en que funciona una civilización, esta se vuelve cada vez más esclerótica y piramidalizada; rituales, costumbres, códigos, todo se fortalece contra la liberación de las fuerzas insoportables que seguirían al derretimiento de la fuente de energía (que es empujada más y más contracorriente, siendo purificada).

> El largo período que se extiende desde el Imperio Antiguo de Egipto hasta la monarquía burguesa de Orleans —que eleva el obelisco de la plaza "al aplauso de un inmenso populacho"— le ha sido necesario al hombre para lograr fijar los límites más estables al movimiento deletéreo del tiempo. El universo burlón siendo entregado lentamente a la severa *eternidad* de su Padre Todopoderoso, garantía de profunda estabilidad. Los movimientos lentos y oscuros de la historia tienen aquí su lugar en el corazón y no en la periferia de los seres y es la larga e inexpiable lucha de Dios contra el tiempo la que marcan, es el combate de la "soberanía establecida" contra la locura destructora y creadora de las cosas. Así, la historia reanuda sin cesar la respuesta de la piedra inmóvil al mundo heracliteano de los flujos y las llamas [I 505].

Es este un movimiento de sincronización; destilar un tiempo absoluto para proporcionar una forma para la historia *sin intrusión*, compilando extrínsecamente los eventos en series manipulables. Toda civilización aspira a un *Eón* trascendente en el que depositar el aparato funcional de *cronos* sin temor a la descomposición. Lo que está reprimido en el Eón es el tiempo densamente material de la ruptura y la recreación despiadada, mientras que lo que queda de la cronología anémica es el tiempo como medio de procesos homogéneos, conmensurables y reproducibles; una temporalidad domesticada ajustada al trabajo, de la que se ha abstraído la catástrofe mediante la sublimación en el infinito. La sincronización se funda

en una inmensa y precaria estabilización; la petrificación de un tiempo puro y absoluto, o la consumación del tiempo como tal (la esencia atemporal del tiempo). La sincronización tiene como presupuesto básico el Eón como registro final de los acontecimientos, como el pergamino perfectamente inmaculado en el que se inscribe el despliegue de la creación, y por ello es por lo que corresponde al servilismo de Dios; a su propia función y deber cósmico como contable del universo. En otras palabras, la sincronización tiene como condición de posibilidad la racionalidad imperativa de lo divino. Nietzsche nos dice que —aún después de que ya haya ocurrido— la muerte de Dios tarda mucho en llegar, pero eso no quiere decir que se retrase, más bien: desata la asincronicidad, para la que Dios constituía la represión definitiva. Llegar demasiado temprano —unzeitgemäß— no es en absoluto esperar. Es sufrir la erupción del tiempo real. La muerte tampoco es el contenido arbitrario de la asincronicidad; un sujeto predicado por esta. La muerte no es extrínseca, sino inherentemente asincrónica.

*

> Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante Dios; y los libros fueron abiertos, y otro libro fue abierto, que es el libro de la vida; y fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras. Y el mar entregó los muertos que había en él; y la muerte y el Hades entregaron los muertos que había en ellos; y fueron juzgados cada uno según sus obras. Y la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda. Y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego [Apocalipsis 20:12-15].
>
> Pero los cobardes e incrédulos, los abominables y homicidas, los fornicarios y hechiceros, los idólatras y todos los mentirosos tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda [Apocalipsis 21:8].
>
> Parece que algunas cosas son, de hecho, aniquiladas. El fin y el principio se corresponden. En el principio solo estaba Dios. Por lo tanto, las cosas serán llevadas a un punto en el

> que no haya nada más que Dios. "Así, todas las criaturas serán aniquiladas" (voz del interlocutor herético de Santo Tomás) [A XIV 51].

Ningún texto ha programado el pensamiento de la muerte en la tradición occidental de manera más fundamental que los capítulos XX y XXI del Apocalipsis, donde se establece su temática históricamente dominante, a saber, la "segunda muerte" o el destino terminal del alma (véase también Apocalipsis 2:11, 20:6). *La Ciudad de Dios* de San Agustín, escrita entre el 413 y el 427 d. C., estableció la interpretación ortodoxa de estos pasajes. La "segunda muerte" se menciona por primera vez en el capítulo 2 del Libro XIII [CD 510], pero el texto decisivo es el del capítulo 12 del mismo libro, donde comenta:

> "Porque la primera [muerte] consta de las dos: de la del alma y de la del cuerpo; de manera que la primera será muerte de todo el hombre, cuando el alma sin Dios y sin el cuerpo paga por cierto tiempo sus penas; en la segunda queda el alma sin Dios y con el cuerpo, y satisface las penas eternas [CG 522].

Y concluye esta breve discusión con las siguientes palabras:

> "[...] la segunda [muerte], después de la cual no hay otra que la suceda [CG 522].

La segunda muerte está así alineada rigurosamente con la condenación eterna, que a su vez se concibe sobre la base del lenguaje que encontramos en el Apocalipsis y en la terminología *infernal* que ha proporcionado a Occidente su imaginería del tormento final durante dos milenios. Morir por segunda vez es arder para siempre, suspendido sin cesar en las llamas del Infierno. Este proceso de combustión infinitamente prolongado trasciende la arbitrariedad terrestre de la primera muerte, constituyendo un límite al funcionamiento de lo negativo; un horizonte incendiario insuperable.

Como siempre ocurre con San Agustín, su relato es de una reprobable vulgaridad, falta de gracia e indigente inteligencia. Esta tosca crudeza iba a proporcionar un modelo crucial para los discursos cristianos posteriores sobre el tema, y captura muy bien la naturaleza

esencialmente brutal de la fe, que incluso los escritores cristianos más enérgicos continuarían propagando bajo la forma de la autoridad tradicional. Así es como Santo Tomás de Aquino, quien demuestra un poder intelectual y literario que supera inconmensurablemente el de San Agustín, pone dicho poder al servicio de los dogmas agustinianos, tipificando el modelo más noble de la cultura cristiana ortodoxa: el de la sofisticación de una vulgaridad espiritual heredada.

La estupenda *Summa Theologiae* de Aquino —una catedral intelectual que constituye quizás el mayor logro de la civilización cristiana— es la que Bataille parodia en su propia *Somme Athéologique* ("todo lo que uno ve es la parodia de otra cosa, o tal vez esa misma cosa en un disfraz engañoso" [I 81] como comenta él mismo en *El ano solar*). Es la meticulosa construcción de Santo Tomás de Aquino de la fe heredada en esta obra la que proporciona los primeros fundamentos culturales sólidos para el ejercicio de la autoridad cristiana, una función análoga a la de Kant en nuestra época (en la que la epistemología, o el escepticismo regulado, viene a reemplazar la teología bajo el impulso de una masiva transformación infraestructural de los procesos de producción sociohistóricos). Aquino comenzó a escribir la *Summa* en 1265, cuando tenía cuarenta años, y la continuó —con interrupciones intermitentes— hasta su muerte en 1273. Mucho más que la obra desordenada, tremendamente inconsistente y compilada arbitrariamente que conocemos como "la biblia", la *Summa es* la que proporciona una base doctrinal para el cristianismo hegemónico, y el regreso a la escritura primaria —asociado sobre todo a Lutero— marca el comienzo de un proceso de degeneración inexorable.

El éxito central de la *Summa* se da a la hora de establecer una base racional para los desvaríos agustinianos que se habían incrustado en la fe, y entre ellos cabe destacar la concepción de la "segunda muerte" como tormento eterno, ligado a la doctrina de la inmortalidad natural del alma (la fuente más profunda del resentimiento cristiano). El núcleo argumental de Santo Tomás de Aquino sobre este asunto se encuentra en los cuatro artículos de la Pregunta 104 [A XIV 35-55], posiblemente el texto más importante de toda la filosofía escolástica.

La posición que Santo Tomás hereda de San Agustín difícilmente puede describirse como filosófica. A lo sumo, es un intento de construir una apariencia de consistencia doctrinal sobre la base de una exegesis escritural, concienzuda, pero sin talento, llevada a cabo en el contexto de una polémica antipagana con ínfulas de autoridad persecutoria. No es que esto comprometa en modo alguno la pretensión de San Agustín de ser un ejemplo de piedad judeocristiana, al contrario; su intolerancia rabiosa responde perfectamente al tono dominante de la creencia monoteísta. Sin embargo, uno solo puede simpatizar con Aquino, tratando de defender la racionalidad de la fe, mientras detrás de él resuenan ladridos desquiciados como este:

> Mas en la última y final condenación, aunque el hombre no dejará de sentir, con todo, porque el mismo sentido ni será suave por el deleite, ni saludable por la quietud, sino penoso por el dolor, no sin razón la llaman mejor muerte que vida, y por lo mismo segunda, porque es después de la primera, con que se hace la división de las naturalezas que estaban juntas, ya sea de Dios y del alma, ya sea del alma y del cuerpo; así que de la primera muerte del cuerpo puede decirse que es buena para los buenos y mala para los malos; pero la segunda, sin dada, que, como no es de ningún bien, así para ninguno es buena [CG 511].

*

La extraordinariamente intrincada tarea de Aquino consistió en reconstruir la doctrina cristiana de la muerte sobre bases ortodoxas (pero esta vez racionales), sin sucumbir a la impiedad humanista latente en la noción de la inmortalidad natural del alma. Tanto Ireneo como Arnobio habían desafiado esta doctrina, considerándola incompatible con la dependencia absoluta de todas las cosas creadas por Dios, e incluso el mismo San Agustín parece a veces socavarla. Una vez que se cuestiona la inmortalidad natural del alma nos encontramos a pocos pasos de poder pensar que los condenados irreformables pueden simplemente extinguirse —después de un periodo apropiado de riguroso castigo— en lugar de ser torturados eternamente: una doctrina que Ireneo parece que sostuvo, y que

Arnobio defendió. Es esta la extrema herejía del aniquilacionismo, que más tarde se asociará con los socinianos (quienes fueron perseguidos vigorosamente por ello) y otros arrianos. Se consideró una creencia tan atroz durante todo el período hegemónico de dominación cristiana que profesarla era literalmente suicida, ya que ameritaba una reacción de escala similar al ateísmo: tortura y muerte (primero la primera y luego la segunda, aunque los ateos sin duda estaban más preocupados por la primera). D. P. Walker, en su análisis del aniquilacionismo durante los siglos XVII y XVIII, señala que: "los ateos y los socinianos, quienes supuestamente creían en la aniquilación de los malvados, estaban considerados generalmente fuera de los límites de cualquier tipo de tolerancia religiosa; como eran socialmente peligrosos, era asunto del estado eliminarlos" [DI 4].

Por tanto, es una señal de considerable integridad que Santo Tomás de Aquino —unos 400 años antes— insistiese en la (limitada) plausibilidad del caso aniquilacionista. Divide su argumento en varias partes, primero afirmando el poder de Dios para aniquilar, pero negando posteriormente que este poder sea de hecho ejercido por un ser benévolo (la condenación eterna como el sentimentalismo de Dios). Aquino concede, en la primera etapa de este argumento, que:

> Así como antes de que las cosas existieran Dios tenía el poder de no darles existencia, y por tanto de no crear, así también una vez creadas tiene el poder de no seguir manteniéndolas en la existencia, dejando entonces de ser. Eso es la aniquilación [*Quod est eas in nihilum redigere*] [A XIV 49].

La aniquilación o —con mayor precisión— el retorno a la nada, se relaciona con dos conceptos interconectados de importancia decisiva para la teología escolástica; los de *creación* y *conservación*. El *nihil* de la aniquilación (*annihilation*) es la nada desde la que la creación produce el ser, ya que "lo que es creado viene de la nada [*ex nihilo*]" [A VIII 41]. La creación extrae el ser de la nada y lo mantiene alejado de la nada, lo conserva. La conservación perpetua del ser supone una causalidad positiva e incesante que la relaciona inmediatamente con Dios, de modo que "si Dios aniquilara, no sería

a través de una acción, sino a través del cese de la acción" [A XIV 51]. La aniquilación es, pues, una *renuncia a la acción*, una recaída que tiene una relación meramente negativa respecto a Dios. Es la propia tendencia del ser la que lo lleva a la aniquilación, en cuanto Dios deja de interferir en la relación de la criatura con la muerte absoluta (que es ajena a Dios, ya que su relación con la nada es puramente inhibitoria). En cierto sentido, el ser de la criatura entra en comunión con Dios como su causa, pero a diferencia del *nihil*, la tensión de la criatura se identifica solo con la muerte, y la participación de Dios es la de un tercero que casualmente vulnera una comunicación que se le escapa. Dios y el *nihil* pelean por la creación, como dos rivales celosos que pelean por un amante compartido, excepto que la criatura —por mucho que respete a Dios— es desgarrada por su deseo en una dirección totalmente opuesta, mientras que el *nihil* posee una indiferencia tentadora que fluye naturalmente gracias a un incomparable poder de seducción.

*

La herejía del aniquilacionismo, al librarse del distractor circo de la condenación, aclara el ímpetu fundamental del monoteísmo judeocristiano como ninguna otra doctrina podría llegar a hacerlo. Este Dios es el antagonista del cero y, por tanto, la fortaleza de la identidad, la personalidad, la individuación. Exiliarse definitivamente de dicho Dios, perder su protección, es recaer en el no-ser indivisible; descreado en el *nihil*. El hecho de que el aniquilacionismo no haya tenido una influencia significativa sobre la ortodoxia cristiana atestigua en parte el tenaz privilegio que la religión popular y la superstición siempre han mantenido sobre la coherencia intelectual dentro de las distintas iglesias, pero más importante aún, indica la inversión voluptuosa y disciplinaria en la idea del eterno tormento de los malvados (ejemplificado por San Agustín).

Para el aniquilacionista piadoso, la perpetuación de la existencia más allá de la muerte se concibe como una recompensa, reservada solo para los que merecen, con mayor justicia, el bien. Más allá de la vulgar empiricidad del tormento, el verdadero *castigo* sería el no-ser. Las almas de los impíos están sujetas al polo indiferencia-

ble de un juicio absoluto; mera extinción. Para aquellos que guardan una obstinación desinteresada ante la perspectiva del largo recorrido postnecroide bajo Dios, existe una alternativa quirúrgica no penitenciaria.

Como todos los bloques de libido reactiva, el cristianismo aniquilacionista trazó un impulso activo desviado dentro de sí mismo. La disolución total es ofrecida como señuelo, pero aprisionada con seguridad en un sistema de procesos de exclusión eticológica; permeable solo a ese ardor inarticulado que brota de la materialidad reprimida del animal humano. La mancha del mal, o de la desaprobación divina (paterna), sirve como una barrera que protege al yo de la muerte sin imágenes. Aún más importante, puesto que se oculta con mayor profundidad, es el hecho de que se trata de una trampa simultánea al origen de lo lógico; aquella consistente en ver la muerte desde la perspectiva de Dios. Dios —un ser— se concibe pensando tanto en el ser como en su negación a través de un dominio imperturbable, de modo que el no-ser se piensa mediante el poder de un ser (supremo); como siendo calificado por el empobrecimiento absoluto y como el polo inferior de una bifurcación dentro del ser. Por encima de todo, el no-ser es simplemente para ser pensado, y el modelo divino de relación lógica asegura el ser a través de sus privilegios; adornándolo con las túnicas de la presuposición metodológica. La muerte expresa la ley y, por tanto, se subordina al ser más elevado. La neutralidad intelectual que se le atribuye así a Dios, en su comprensión del no-ser, es la posibilidad real de una tanatología o lógica de la muerte.

Los aniquilacionistas piadosos están comprometidos no solo con la posibilidad de la tanatología, sino con su existencia efectiva en el intelecto divino como el pináculo absoluto de la razón y la justicia. Para ellos, la tanatología es arquitectónicamente fundamental para la ley divina. Dicha aniquilación servil goza de una negatividad eliminativa, que puede pensarse de dos maneras generales: ya sea como una relación formal o una especulativa (la deconstrucción se complace en aceptarla de cualquier modo antes de desplazarla). La eliminación formal corresponde a una positividad entendida como ajena a su calificación negativa, mientras que la eliminación espe-

culativa —formalmente (mal) concebida— es la inherencia y no-inherencia simultáneas de dicha calificación a la positividad. En ambos casos el contenido de tal negación está determinado por aquello que la califica, que es la definición precisa de eliminación. El principio espinosista que Hegel abraza con entusiasmo como la inquietud especulativa germinal en el razonamiento formal —*Omnis determinatio est negatio*— significa que una positividad está determinada por su eliminación exacta, o, en las palabras atribuidas a Hegel en el *Zusatz* a su *Lógica* menor: "el fundamento de toda determinación es la negación" [H VIII 196].

El in- de indeterminación solo puede leerse como negación formal o como desarrollo especulativo de la determinación si se entiende esta misma como eliminativa, es decir, determinada. Dicho movimiento es —cuando es completamente explícito— constitutivo del propio hegelianismo. Muy diferente es el sentido indeterminado de la negación indeterminada, que no es eliminativa, sino feroz. La negación feroz es radicalmente heterogénea con respecto a la aniquilación que efectúa, de modo que es intrínseco a su definición el que no pueda derivarse de sus consecuencias eliminatorias ni por lógica formal ni especulativa. Lejos de ser un tema neutral, la lógica consiste en razonar desde la base de la existencia segura, es decir, en ausencia del tiempo (Hegel piensa en la historia, pero no en el tiempo). Las leyes de identidad, no contradicción o negación determinada alcanzan su rigor únicamente calificándose con respecto a la metamorfosis: insistiendo en la simultaneidad de las relaciones lógicas o en la ausencia de diferenciación temporal (asincronicidad). Dicha calificación es constitutiva de la idealidad, ya sea en el sentido débil (cientificista) o fuerte (teológico). En otras palabras; la idealidad no es otra cosa que la obediencia lógica o el ser puro, y el tema de la lógica es la ontología. Es desafortunado para los lógicos que el suicidio no suponga simplemente una decisión, sino también un problema técnico, que ejemplifica la relación irreduciblemente heterogénea entre el "ser" y su potencial de inexistencia (que nunca es, ni siquiera remotamente, propio). Esta heterogeneidad está atestiguada de manera más general por la *lucha por el olvido* y la positividad del proceso de sacrificio. La ferocidad

de la muerte es lo que la enreda en el erotismo. "El acto sexual es en el tiempo lo que el tigre es en el espacio" [VII 21]. A diferencia de una negación lógica, la muerte requiere de un acontecimiento complejo: conjunciones intrincadas, la interpenetración de cuerpos, flujos turbulentos. Hay innumerables formas de morir, pero esta proliferación de rutas para salir del laberinto no conduce a la simplicidad de una posibilidad negativa general.

La ferocidad no se determina reflexivamente mediante el ejercicio de una negación, es más, no tiene determinación alguna, sino únicamente una composición real generada en una colisión violenta de elementos heterogéneos, cuyo asunto reside en una síntesis compleja. Las diversas negatividades consumadas en síntesis complejas no tienen equivalencia lógica, únicamente consistencia real o, en términos de Bataille, *comunidad*. Esto es porque la realización del gasto requiere el ensamblaje de una síntesis compleja que existe un problema de consumo, donde reside una problemática inevitable debido a una imposibilidad, la sensación de morir o la no-muerte: la existencia por exceso. La naturaleza, lejos de ser lógica, "es tal vez enteramente el exceso de sí misma" [III 219], ceniza y llamas embadurnadas sobre el cero, y el cero es inmenso.

CAPÍTULO VII

FANGED NOUMENON (LA PASIÓN POR EL CICLÓN)

El más alto concepto con el que suele comenzarse una filosofía transcendental es generalmente la división en posible e imposible. Pero como toda división supone un concepto dividido, hay que indicar un máximo concepto y este es el concepto de un objeto en general (tomado problemáticamente y sin decidir si es algo o nada) [K III 305-6].

Lo que importa no es la enunciación del viento, sino el viento [V 25].

*

El artículo de Peter Hillmore para *The Observer* del 5 de mayo de 1991 (p. 23) comienza de la siguiente manera:

> Tan ociosas como un barco pintado sobre un océano pintado. Las aguas están ahora calmas, de forma casi antinatural, como si descansaran de su monumental acto de carnicería, agotadas por su orgásmica marea.
>
> Nada parece moverse. El agua, tan salvaje la semana pasada, ahora se desliza suavemente alrededor de los cuerpos. Semienterrado en el barro y muy, muy quieto, un niño yace en el agua, con los brazos y las piernas rígidos, su cuerpo hinchado por el calor, su cara maltrecha y ensangrentada.
>
> A su lado yace el cuerpo de un ternero, con los ojos abiertos de par en par, huella inequívoca de la sorpresa con la que la muerte le sobrevino. A pocos metros, en medio de la carretera, reposan dos peces muertos, como si el mar se hubiese vuelto contra sí mismo.

El estado de Bangladés, hasta 1971 Pakistán Oriental, se encuentra en el delta de los ríos Ganges y Brahmaputra, y se cuenta entre las regiones más pobres y densamente pobladas de la tierra. Es un país cuya herencia natural vaga entre una mezcla de fertilidad

y desastre, su gente se encuentra expuesta, a causa de la pobreza, al libre curso de las fuerzas elementales; desvalidos ante las tormentas. Desde que comenzaron los registros en el siglo XVIII, al menos 1,2 millones de bangladesíes han fallecido a causa de los ciclones, hasta medio millón solamente en la tormenta de 1970.

Los ciclones son máquinas atmosféricas que transforman la energía latente en momento angular a través de un proceso de retroalimentación de consecuencias potencialmente catastróficas. Sus condiciones de afloramiento consisten en una superficie de agua cálida, una latitud de al menos cinco o seis grados de desviación desde el ecuador (de manera que el efecto Coriolis sea operativo), una inestabilidad pronunciada en la columna de aire o una presión superficial baja, y la ausencia o ausencia virtual de cizalladura. Cuando estas condiciones coexisten puede desarrollarse un ciclón, durante un período que normalmente dura de cuatro a ocho días. Un ciclón de gran escala transfiere 3500 millones de toneladas de aire por hora desde la atmósfera inferior a la superior y libera energía del orden de 10^{25} ergios por segundo. En el centro del ciclón hay una zona de baja presión conocida como el "ojo" o "núcleo", que no registra eco de radar y que funciona como el motor inmóvil del momento angular de la tormenta[1].

Los ciclones más grandes tienen el impacto de una serie de explosiones inmensas, y cuando golpean la costa de Bangladés dejan una onda de choque en el limo, diseminando numerosas islas evanescentes por las aguas poco profundas del golfo de Bengala. Debido al hambre generalizada de tierra, así como a la riqueza de los sedimentos que han sido arrastrados al mar, estos frágiles terrenos son ocupados con entusiasmo, se cultiva arroz y se pesca celosamente en sus orillas. No hace falta esforzarse mucho para prever el destino de los campesinos y pescadores agrupados en los aledaños de estas insustanciales trazas de tierra cuando el ciclón regresa y consume instantáneamente los tenues vestigios de los estragos anteriores. Estos campos de sedimentos densamente poblados no solo se inundan, sino que son borrados por completo, y todo lo que parecía sólido acaba por disolverse en el vórtice de la tormenta. La gente de la costa de Bangladesh es consumida episódicamente por una cruda realidad de la que solo podemos escondernos momentáneamente. Al constituir una fe patriarcal, o doctrina de identidad, la cultura islámica predominante en Bangladés no aporta una mayor ventaja a la hora de prepararse ante semejantes vicisitudes, que la que podría aportar el judaísmo o el cristianismo. Sin embargo, una aniquilación como la del ciclón —en la que toda estabilidad desaparece y solo la pérdida prevalece— no constituye simplemente un desastre, sino una religión.

[1] Se puede encontrar más información técnica sobre los ciclones en *Atmospheric Circulation Systems: Their Structure and Physical Interpretation* de E.Palmén y C.W.Newton; véase también *World Climatology: An Environmental Approach* de John G. Lockwood.

*

Acerca del "dominio del entendimiento puro", Kant dice:

> Ese territorio [...] es una isla, a la que la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término [K III 267-8].

¿Acaso no supone la filosofía trascendental la extrapolación de un miedo al mar? ¿Algo así como un dique o un rompeolas?

Un anhelo por el mar abierto nos carcome, del mismo modo que la tierra es carcomida por el mar. Una fluidez oscura en las raíces de nuestra naturaleza se rebela contra la seguridad de la tierra firme, provocando una ola de ansiedad en la que nos sumergimos, hasta sentir que nos ahogamos, mientras toda representación se desvanece. *Nihil ulterius.*

Incipit Kant:

No somos anfibios, sino que pertenecemos a la tierra firme. Renunciemos a todos los viajes extraños. La era del deseo ha pasado. La nueva huma-

nidad que anticipo no sirve para horizontes enigmáticos; sabe que el océano es una locura y una enfermedad. Déjame calmar tus antiguos temblores y reemplazarlos con sueños de una orilla de hierro.

La razón, en su función legítima, supone una defensa contra el mar, constituyendo también una inhibición de lo terrestre; retrasando nuestra tendencia a desperdiciar en expediciones inútiles los recursos cuidadosamente acumulados, una "barrera al gasto de fuerzas" [II 332] como aventura Bataille. Se trata de una frontera fortificada, sellando todo lo incierto, lo irresoluble, lo disolvente, un rompeolas contra lo desconocido, contra la muerte. Esta es una estructura que continúa con los grandes proyectos de recuperación de tierras de Federico II de Hohenstaufen: una cuestión de drenaje, de separación rigurosa de lo húmedo y lo seco, de erradicación de pantanos y terrenos ambiguos, de rigidificación del suelo ("los mosquitos y otros insectos urticantes que hacen que las tierras salvajes de América sean tan difíciles para los salvajes, pueden ser otros tantos acicates para instar a estos hombres primitivos a desecar los pantanos y llevar la luz a los densos bosques que impiden el paso del aire, y, al hacerlo, así como al cultivar el suelo, hacer que sus moradas sean más saludables" [K X 328]). Dicho terrestrialismo alcanza su cenit en la época clásica prusiana; en la restricción de la política a las ambiciones continentales. Por tanto, se caracteriza por una cierta dureza; cierta ceguera deliberada hacia la muerte, hacia todo lo que fluye libremente como una herida.

A diferencia de Schopenhauer o Nietzsche, que de diferentes maneras buscaron desplazarse fuera del ámbito de una historia occidental dominada por el orden monoteísta del objeto supremo, y conectar con el cero oriental que lo disputa, Bataille parece resignarse a una contienda *sin refugio* alguno contra el Uno. De manera más efusiva incluso que Nietzsche, Bataille piensa en el cero como una sustracción del Uno, como la muerte de Dios, y se acerca a él con angustia. De esta manera, se alinea con un procedimiento de inmensa influencia en el curso de la modernidad europea, el de una problematización progresiva desde la unidad, armonizada con la disolución de la comunidad sedentaria. El ejemplo más emblemático de tal pensamiento se encuentra en el corazón cultural del capitalismo, es decir, en la filosofía crítica iniciada por Kant.

En *La experiencia interior*, Bataille "interrumpe" [V 29] su discurso en aras de realizar varios comentarios sobre el hinduismo, a través de un fragmento en el que termina jactándose de no encontrarse más interesado en la liberación que ofrece la reencarnación que en la que pueda llegar a ofrecer cualquier otra forma de salvación. Compara el ascetismo del hinduismo con el del cristianismo, distanciándose de ambos en nombre del exceso, y simula no poseer afinidad con "la ingenuidad —la pureza— del hinduismo" [V 30]. Quizás lo más importante de todo es la afirmación de desorden e insuficiencia implícita en sus palabras: "No dudo de que los hindúes se adentren en lo imposible, pero *en grado sumo* carecen de lo que a mí me importa: la facultad de expresión" [V 31]. Bataille desdeña ser un místico en tanto que escritor. En lo respectivo al hinduismo —y afirma no tener un conocimiento demasiado formado de este— hay un solo principio al que se suscribe incondicionalmente: "solo importa la intensidad" [V 29].

La experiencia interior traduce el misticismo a un vocabulario errabundo, al borde casposo de la tradición. Como inquietud original de su *Suma Ateológica*, esta nace de entre las ruinas de Dios. Haciéndose eco de Céline —ese otro miserable vagabundo del nihilismo— denomina la experiencia como "un viaje al final de lo posible del hombre" [V 19], y piensa en la interioridad no como el escondite secreto del yo, sino como un plano de contacto y contagio. El núcleo de la experiencia interior no es la identidad personal, sino una intensidad desnuda, despojada incluso de uno mismo, sobresaliendo del rechazo de la dogmática cristiana como un tambaleo errático hacia lo desconocido. Bataille insiste: "la experiencia interior es un éxtasis" a la par que "el éxtasis es [...] comunicación, oponiéndose al hundimiento en uno mismo" [V 24].

El orden del objeto es lo que organiza la experiencia interior como ensoñación privada, como un desapego de la relación. Sobre todo, es el Dios del monoteísmo —el ser supremo y absoluto— que reproduce la prisión de la individuación a una escala cosmológica. Por eso el éxtasis de lo desconocido, que carcome los últimos hitos del viaje de Bataille, impugna cualquier posible resurrección de los edificios teológicos. Como él mismo comenta:

> Considero que la aprehensión de Dios, aunque sea sin forma y sin modo [...], es un alto en el movimiento que nos lleva a la aprehensión más oscura de lo *desconocido*... [V 17].

Una intoxicación total como esta difiere bastante de su anticipación kantiana, aunque Kant también cuestiona el derecho de la teología dogmática a la hora de guiar su viaje:

> Solo la sobriedad de una crítica, a la par estricta y justa, puede librarnos de este engaño dogmático que, gracias al reclamo de una felicidad imaginaria, mantiene a tantos en brazos de la esclavitud de las teorías y los sistemas. Tal crítica confina todas nuestras afirmaciones especulativas al campo de la experiencia posible; y no lo hace burlándose superficialmente de la larga lista de fracasos constantes o de los innumerables suspiros piadosos sobre los límites de nuestra razón, sino mediante una determinación efectiva de estos límites de acuerdo con los principios establecidos, inscribiendo el *nihil ulterius* entre esas Columnas de Hércules que la propia naturaleza ha erigido para que el viaje de nuestra razón no se extienda más allá de la costa continua de la propia experiencia, costa que no podemos abandonar sin aventurarnos en un océano sin orillas que, después de seducirnos con expectativas siempre falaces, nos obliga finalmente a abandonar como inútil todo este esfuerzo vejatorio y tedioso [K IV 392-3].

Para Kant no es suficiente con haber alcanzado el océano, la extensión sin costa, el *nihil ulterius* como cero positivo. Reconoce el océano como un espacio de viaje absoluto y, por tanto, de desesperanza y desperdicio. Solamente otra orilla lo redimiría ante sus ojos, y esta no se encuentra en ninguna parte. Mejor quedarse en tierra firme que perderse en la desolación del cero. Por esta razón, Kant dice que "el concepto de noúmeno es [...] solo un *concepto-límite*" [K IV 282].

De este modo, la obsesión occidental por el objeto se consuma en la ciega pasividad de su propio nihilismo. Más allá de la experiencia, se sugiere, debe pensarse "un algo desconocido" [K III

283], aunque "en último término no es posible comprender la posibilidad de esos noúmenos" [K III 281]. O con mayor precisión:

> A los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aún puede haber entes inteligibles con los que nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noúmeno debe, pues, como tal, ser entendido solo en sentido negativo [K III 281].

El hecho de que no se halle ningún objeto trascendente constituye un evento que vendría a retener el sentido de un objeto perdido o ausente, más que el de un contacto con o a través de lo inobjetual. El océano no tiene sentido excepto como un fracaso de la tierra. E incluso aunque supuestamente no se sabe nada acerca del noúmeno del que, se nos dice, no tiene "un significado asignable" [K III 303], de alguna manera uno todavía sabe que este sería algo más que mero desperdicio inobjetual y sin fin, o el plano del vacío referido a intensidad cero. Kant es particularmente inflexible en este punto:

> "El concepto de objetos puros, meramente inteligibles, está totalmente vacío de todo principio de aplicación, porque no se puede imaginar ningún modo como esos objetos puros debieran ser dados y el pensamiento problemático (que, sin embargo, deja un lugar para esos objetos) sirve solo a modo de espacio vacío, para limitar los principios empíricos, sin contener en sí ni señalar ningún otro objeto del conocimiento, fuera de la esfera de estos principios empíricos" [K III 285].

El noúmeno es la ausencia del sujeto, por lo que en principio es inaccesible a la experiencia. Si todavía se da una especie de "sujeto noumenal" en la fase inicial de la empresa crítica es solo porque un residuo de razonamiento teológico concibe un estrato del yo invulnerable a la transición, o resultando idéntico al tiempo como tal. Este es el sujeto "real" o "profundo", el yo o el alma, un sujeto que se deshace de su instanciación empírica sin impedimentos, el sujeto inmortal de la mortalidad. Solo le queda a Hegel identificar riguro-

samente este sujeto con la muerte, con la muerte que la aversión del *Geist* por su propia finitud, para lograr una concepción de la muerte *por sí misma*. Pero todo esto sigue siendo la ausencia del sujeto, incluso cuando "del" se traduce al genitivo subjetivo, y en cero nada de eso supone diferencia alguna.

Con Kant la muerte encuentra su formulación teórica y su marco utilitario como una cuasiobjetividad correlativa al capital, siendo *noúmeno* su nombre. La emergencia efectiva de este término en la filosofía coincidió con el surgimiento de un orden social construido sobre una profunda racionalización del exceso, sobre una rigurosa circunscripción de una letalidad voluptuosa. Una vez que el racionalismo de la Ilustración comienza a dominar, cada año que pasa se agrupan menos cadáveres en lugares públicos, cada vez menos calaveras se utilizan como pisapapeles y cada vez menos indigentes mueren en las calles sin ser hostigados. Incluso los cementerios son racionalizados y ordenados. No es de extrañar, por tanto, que con Kant la tanatología sufra la reconstrucción más significativa de su historia. Los buitres clericales son depurados o marginados. La muerte ya no se distribuye a nivel cultural, inyectando un referente trascendente en la producción y asegurando sus derechos a los intereses supraterrestres. En cambio, la muerte se privatiza, se retira a la interioridad, en aras de titilar en el borde del contrato como una especie de ansiedad narcisista sin acreditación pública. Comparada con el alma inmortal del capitalismo, la muerte del individuo se convierte en una trivialidad empírica, una mera redistribución de suministros.

En su tercera crítica, en la *Analítica de lo sublime*, Kant plantea vacilantemente la posibilidad de que tal vez podamos saborear la muerte —aunque solo sea a través de un "placer negativo"—, pero en ninguna parte plantea la posibilidad de que la muerte nos pueda morder. Incluso cuando se positiviza como noúmeno, la muerte permanece encerrada en la cadena de connotaciones que atraviesa la materia, la inercia, la feminidad y la castración, descansando en un sentido teísta apaciguado como mero recurso desdentado, como arcilla maleable. No hay lugar alguno, ningún dominio, para la materia baja en el pensamiento de Kant, ya que incluso la autogeneratividad

de la naturaleza se concibe como un análogo regulador de la voluntad racional. Primero hay que desatar el noúmeno de su determinación como objeto problemático para vislumbrar que entre la materia y la muerte hay tanto una cierta identidad como una intrincada relación o, en otras palabras, una diferencia unilateral que anexa la materia al filo del cero. Esta complicidad no tiene nada que ver con la inercia necesaria para la idealización matemática de la materia, ni con cualquier otro tipo de esterilidad mecánica. La materia no es *simplemente* algo muerto más de lo que puede ser cualquier otra cosa, porque la simplicidad es el operador de la disyunción trascendente entre sujeto y objeto que borra la materialidad baja. La muerte "propia" a la materia es el bordé serrado de su impropiedad, sus dientes.

Si la muerte puede morder no es porque retenga algún fragmento de una potencia supuestamente propia del objeto, sino porque permanece libre de la inhibición que la objetividad conlleva. Solo la muerte anda totalmente suelta, aullando como el motor oscuro de las tormentas y las epidemias. Tras la despiadada abstracción de toda vida subyace la brutalidad inexpresiva del tiempo real, porque el tiempo constituye la realidad de la abstracción misma: el desierto, la muerte, el desolador de todas las cosas. Bataille escribe sobre "el incesante deslizamiento de todo hacia la nada; o, si se quiere, el tiempo" [V 137], y se ve a sí mismo como "un diente del TIEMPO" [I 558]. También se podría decir —en un tono más nietzscheano— que el devenir-cero tiene su metáfora en un ave de rapiña, para la que todo objeto es un cordero.

La represión siempre falla, pero en ninguna parte hay un ejemplo más florido de tal fracaso que en la pretensión de enterrar tranquilamente a la muerte en las afueras de la ciudad y marcharse con calma a solventar otros asuntos. Únicamente las incrustadas superficies históricas del cero están atrapadas en la arcilla, destilando la muerte hasta su liquidez final y maximizando sus poderes de infiltración. Marx señala este proceso de filtración en *El capital*, donde sobre el dinero/muerte apunta que "no desaparece, por más que finalmente quede marginado de la serie de metamorfosis experimentada por una mercancía. Invariablemente se deposita en los puntos

de la circulación que las mercancías dejan libres" [Cap. 114]. El trabajo muerto es mucho más difícil de controlar de lo que lo era la cosa viva; por esta razón el proyecto ilustrado de enterrar la superstición gótica constituyó el camino real hacia la primera civilización verdaderamente vampírica, en la que solo la muerte reina.

*

Política es el nombre arcaico e inadecuado que se le ha dado a algo que debe pasar a la historia religiosa del capital. No existen intereses anticapitalistas efectivos, solo deseos antiburgueses en alianza con el cero. El notorio ascetismo del protestantismo acumulativo ya prefigura el suicidio de la última clase dominante, anticipando la rendición definitiva de toda la humanidad ante la muerte. Marx dice en los *Grundrisse*:

> El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero [Gr 232].

Weber comenta: "El ascetismo se dirige con toda su fuerza, como hemos visto, contra el goce despreocupado de la vida y de las alegrías que esta ofrece" [EPC 166]. Este es el impulso inicial en la historia religiosa del capital; el sacrificio de toda teología dogmática al ideal ascético, que finalmente se consuma en la muerte de Dios. La teología del Uno, arraigada en creencias y códigos concretos que resumen y defienden los intereses vitales de una comunidad y, por tanto, afiliada a un antropomorfismo tenaz, se va corroyendo gradualmente hasta el cero impersonal de la religión catastrófica. En sus primeras etapas, el capitalismo sigue suponiendo una cuestión de autocontrol, pero después de un par de siglos su rígida ética se desvanece, porque no queda ningún yo efectivo para resistirlo. Citando a Weber nuevamente:

> El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, la ganancia no es la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación "natural", inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo. Pero esta inversión contiene al mismo tiempo una serie de percepciones, que están en estrecho contacto con ciertas ideas religiosas. [EPC 53].

Y también:

> El sistema capitalista actual es un cosmos terrible en el que el individuo nace y que es para él, al menos como individuo, como un caparazón prácticamente irreformable, dentro del que tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que este está integrado en el conjunto del "mercado", las normas de su actividad económica. El fabricante que actúe permanentemente contra estas normas es eliminado indefectiblemente desde el punto de vista económico, al igual que el obrero que no quiera o no pueda adaptarse a ellas se ve puesto en la calle como desempleado [EPC 55].

Una vez establecido el sistema de mercancías, ya no es necesario un impulso cultural autónomo en el orden del objeto abstracto. El capitalismo alcanza su propio "momento angular", perpetuando un torbellino fugitivo de disolución, cuyo eje es el cero virtual de la acumulación urbana impersonal. En la cúspide de su proeza productiva, el animal humano es arrojado a una nueva desnudez, ya que todo lo estable es liquidado progresivamente en la tormenta.

Bataille asocia lo desconocido con "un movimiento vertiginoso hacia el vacío" [V 94] que también describe como "la caída desgarradora en el vacío de los cielos" [V 93], entrelazando dos temas que Kant se había esforzado por mantener separados, los del noúmeno y el cero intensivo. Con frecuencia se sugiere en los escritos de la generación inmediatamente posterior a Kant se sugiere con frecuencia que este diferencia ilegítimamente unos noúmenos de otros, y Bataille comparte un ímpetu esencialmente schopenhaueriano en su respuesta a esta cuestión, pero no es hasta Nietzsche cuando la diferenciación entre noúmeno y cero es puesta en

cuestión enérgicamente, y aun así, solo se realiza de forma esporádica y elíptica. En primer lugar, quien responde a este asunto con una tenacidad irresistible, socavando así los tropiezos fenomenológicos que han sido la réplica más común al desafío kantiano, es Bataille, y luego Deleuze.

Allí donde Kant se resiste a la fusión del noúmeno desde la intensidad cero, Bataille los colisiona de manera convulsa. Toda su obra, independientemente de que esté marcada por un carácter predominantemente literario o filosófico, se encuentra atravesada por el olvido, la discontinuidad y la incompletitud. El cero por sí solo no puede ser fragmentado, dividido o particionado, siendo indiferenciable sin unidad, pero el costo de esta continuidad para el ser discreto no tiene límite:

> Solo nos exponemos por completo cuando nos adentramos sin engaños en lo desconocido. Esta es la parte de lo desconocido que dota a la experiencia de Dios — o a lo poético— de su gran autoridad. Pero lo desconocido exige al final un imperio indiviso [V 17]

*

En la primera crítica, Kant diferencia entre cuatro divisiones de la nada, correlacionadas recíprocamente con las cuatro clases de categorías. Se tratan del *ens rationis* o concepto vacío sin objeto, el *nihil privativum* u objeto vacío de un concepto, el *ens imaginarium* o intuición vacía sin objeto, y el *nihil negativum* u objeto vacío sin concepto [K III 306-7]. La primera de estas nadas es la que se aplica al noúmeno, como escribe Kant:

> A los conceptos de todo, mucho y uno es opuesto el que lo suprime todo, es decir, el de ninguno, y así el objeto de un concepto a quien no corresponde ninguna intuición indicable, es igual a nada; es decir, un concepto sin objeto, como los noúmenos que no pueden contarse entre las posibilidades, aunque no por eso deben ser tenidos por imposibles (*ens rationis*) [K III 306].

Kant erige el acto indiferenciador "= nada" en relación con el noúmeno, pero solo entre una sistemática eliminación del cero

ilimitado; aplastándolo bajo las categorías del objeto que, según sus cuatro clases, lo imprimen con rasgos inversos de unidad matemática, definición semántica, reciprocidad sustancial e identidad lógica. Para la fuerza histórica de la idea del sacrificio de Bataille es crucial que esta impugne tanto la tendencia general de esta articulación kantiana como cada uno de sus elementos particulares. En lugar de compartir los rasgos de sustracción, privación, impotencia y dialéctica, que Kant asigna a los cuatro aspectos de la nada, el sacrificio caracteriza al cero como indiferenciablemente preunitario, extravagante, unilateral e imposible.

El noúmeno no es principalmente un problema epistemológico, sino uno religioso. Bataille escribe que "una especie de ruptura —en la angustia— nos deja al borde de las lágrimas: así nos perdemos, nos olvidamos de nosotros mismos y nos comunicamos con un más allá inasible" [V 23]. Cuando agrega que "la única verdad del hombre, por fin vislumbrada, es ser una súplica sin respuesta" [V 25], no se está sugiriendo que una referencia a la alteridad sea inherente a la experiencia de manera fenomenológica, sino que la experiencia es inmanente a la trayectoria de la pérdida o el sacrificio, en términos de los que supone una modificación o limitación real. La relación de lo conocido con lo desconocido es unilateral y no recíproca, siguiendo el patrón de la diferencia entre economía restringida y general. El cero prorrumpe en la economía general, en la que "la muerte supone, en cierto modo, un engaño" [V 83] porque no hay privacidad en el cero, solo el desierto cósmico indiferenciable, el silencio impersonal, un paisaje hallado solo en los más profundos abismos de afecto inhumano. "La desesperación es simple" escribe Bataille, "es la ausencia de toda esperanza, de todo atractivo. Es el estado de las extensiones desoladas y —puedo imaginar— del sol" [V 51]. Este es el terreno de la inmanencia o lo desconocido; muerte positiva como intensidad cero, diferenciada unilateralmente del éxtasis o sensación desnuda. El desvencijado complejo asociado con el sabor de la muerte propio de las obras de Bataille es lo que, por ejemplo, le lleva a comentar en *La experiencia interior*: "Permanezco en el intolerable desconocimiento, que no tiene por resultado otra cosa que el propio éxtasis" [V 25].

A lo largo de sus escritos, Bataille repite implícita o explícitamente un hábil ademán materialista, indicando que el dogma trascendente no radica en la postulación de un exterior a la experiencia, sino en la postulación de la experiencia como disociada de su deslizamiento hacia el olvido. La experiencia nunca puede comprender o definir la inmanencia disolvente, y la afirmación de que podría hacerlo puede ser interpretada sintomatológicamente como la consecuencia de una reconstrucción utilitarista en la objetividad. Así es como Bataille reproduce el diagnóstico de Nietzsche concerniente a la base moral de la epistemología. La posibilidad misma de un problema sobre la relación entre la experiencia y lo real —que requiere una teoría de la representación— presupone la deformación de la experiencia en términos de lo "bueno", o, en otras palabras, lo estable, aislado y determinado, correlacionado con la reclusión del noúmeno en la forma del objeto. En agreste divergencia con la presuposición básica del idealismo abierto o astuto, la experiencia no se da en realidad como conocimiento, sino como colapso.

Así como Kant domestica el noúmeno definiéndolo como objeto, también domestica la intensidad cero al concebirla como conciencia pura. Las huellas vestigiales de la relación sujeto/objeto, es decir, de la epistemología, restringen el movimiento de la experiencia interna al sustancializar un polo de conocimiento y un polo conocido, incluso en la "intuición pura = 0" [K III 208-9]. En aras de rechazar tal coacción, Bataille insiste en que: "la experiencia logra finalmente la fusión del sujeto y el objeto, resultando el desconocimiento el sujeto y el objeto lo desconocido" [V 21], y señala de "sí mismo" que "no se trata de un sujeto aislado del mundo, sino de un lugar de comunicación, de fusión entre el sujeto y el objeto" [V 21]. En este cambio del tratamiento idealista trascendental del cero al del materialismo bajo, hay una diferencia de consecuencias sísmicas. La discusión sobre la intensidad cero en el *Esquematismo* de Kant, por ejemplo, está firmemente enmarcada por un sentido interno inmunizado, así como caracterizada por las estructuras idealistas de representación y reversibilidad:

> Ahora bien, toda sensación tiene un grado o magnitud por la que puede llenar más o menos el mismo tiempo, es decir, el sentido interno con respecto a la misma representación de un objeto, hasta que cesa en nada (0 = *negatio*). Por eso, hay una relación y conexión o, más bien, un tránsito de la realidad a la negación, que hace de toda realidad un quantum representable; y el esquema de una realidad como cantidad de algo, en cuanto este algo llena el tiempo, es precisamente esa continua y uniforme producción de la misma en el tiempo, al descender, en el tiempo, desde la sensación que tiene un cierto grado, hasta la desaparición de la sensación, o al ascender poco a poco desde la negación hasta la magnitud de la sensación [K III 191].

Se trata de un pasaje particularmente extremo, que matizará en gran parte con posterioridad, aceptando, por ejemplo, que "la sensación en sí no es una representación objetiva" [K III 208], problematizando asimismo la posibilidad de intuiciones vacías. Sin embargo, a pesar de todas estas sutilezas, Kant nunca se aparta de su obstinada insistencia en pensar el cero en términos de la privación del sujeto individualizado. Este uso humanista del *nihil privativum* se ilustra como en ningún otro sitio en las siguientes palabras:

> De la conciencia empírica a la pura es posible un cambio gradual, en el que lo real desaparezca enteramente, quedando solo una conciencia formal (a priori) de lo múltiple en el espacio y el tiempo [K III 208].

La pureza es, por supuesto, un tema de importancia casi inestimable en la totalidad de los escritos críticos de Kant. De sus múltiples funciones, hay una que se vislumbra con una definición particularmente nítida en este pasaje, siendo la de la subjetivación de la abstracción, o la sublimación de la muerte en una potencia del sujeto. La extinción del sujeto flota especulativamente como un esquema representacional, a través del cual el pensamiento alcanza cierta autonomía para sí mismo frente a la pasividad de la sensación. Kant no niega que la conciencia pura constituya el olvido, la muerte o el sujeto en sí mismo —que viene a ser lo mismo que decir que no es nada (= 0)—, simplemente elude la cuestión, consignándola implícitamente a la imaginación.

La pureza es una negación a la segunda potencia, a través del cual la muerte se desrealiza incluso a sí misma. Pensar estas negaciones bilateralmente conduce a un idealismo trascendental y una moral inmaculada, mientras que hacer eco de estas unilateralmente conduce a un materialismo bajo y a una religión enferma. Por un lado, se refuerza sobriamente la tendencia a la autonomía, por otro, esta es arruinada delirantemente. La muerte es, bien paralizada por Dios, bien ahogada en la materia.

Kant no es menos consciente que Bataille de que se trata de una cuestión de flujo continuo. En las *Anticipaciones de la Percepción*, señala que:

> La propiedad que tienen las magnitudes, de que ninguna parte de ellas es la más pequeña posible (parte simple), se llama continuidad. [...] Esas magnitudes pueden llamarse también fluyentes porque la síntesis (de la imaginación productiva) en su producción es un progreso en el tiempo, cuya continuidad suele señalarse particularmente por medio de la expresión fluir, pasar [K III 211].

Al final, el carácter domesticado de la noción kantiana del tiempo es lo que evita el bandazo de este pensamiento hacia una conclusión bajo-materialista. La pureza condiciona lo *a priori*, que hipostasiza el tiempo como tal, idealizando este a su vez la intensidad. El flujo como tal queda así fijado como una forma eterna de representación, congelado en un descenso infinito hacia el cero. Por esta razón, Kant tiene una comprensión totalmente ahistórica de la intensidad, sin captar el orden positivo de su represión: la inhibición del flujo (continuidad). En otras palabras: él no plantea una problemática sobre el objeto con suficiente radicalidad como para escapar de la jaula de la epistemología en dirección a un materialismo bajo o libidinal. No reconoce que entre el noúmeno y la intensidad cero no hay diferencia, o que ninguno es susceptible de aislamiento. Sobre todo, en ninguna parte parece sospechar el hecho obvio de que el cero constituye la principal represión dentro de las culturas monoteístas, de modo que su impacto intensivo se encuentra históricamente saturado. Bataille excava apabullantemente entre las fallas de todas estas evasiones a través de un único comentario: "el extremo está en el final, no está en ningún sitio excepto en el final, como la muerte" [V 57].

*

La ruptura de Bataille con el humanismo kantiano se caracteriza por una precisión despiadada, ya que se mueve con paso seguro de una fisura de desintegración a otra. El *continuum* es arrancado definitivamente de la contención humanista, el orden del objeto se cuestiona con profundidad en la escala del cero y la interioridad es desnudada hasta el punto de la intensidad impersonal. En *Método de meditación*, responde a los críticos de *La experiencia interior*:

> Entiendo por *continuum* un medio continuo que es la colectividad humana, en contraposición a una representación rudimentaria de individuos indivisibles y decididamente separados.
>
> De las críticas que se han hecho a *La experiencia Interior*, las que dan al "tormento" un sentido exclusivamente individual revelan el límite, en relación con el *continuum*, de los individuos que las han realizado. Que existe un punto del *continuum* en el que el calvario del "tormento" es inevitable, no es simplemente algo incapaz de ser negado, sino que este punto, situado en el extremo, define al ser humano (el *continuum*) [V 195].

El animal humano es aquel a través del que el exceso terrestre se desangra hasta cero, el animal destinado a anularse en la historia, sacrificando por completo su naturaleza a la tormenta solar. El capitalismo nos descompone y reconstruye, cada vez con mayor frecuencia, a medida que persigue su fluctuación energética hacia la aniquilación, conducida a la liberación del sol, mientras el objeto se precipita hacia la vaporización de la mercantilización protoesquizofrénica. Afluyendo entre los profundos flujos de la historia, Bataille asegura que la intensidad ya no es concebida como una percepción anticipada, sino como el éxtasis de la muerte de Dios, la disolución delirante del Uno:

> Sobre todo, *no más objeto*. El éxtasis no es amor: el amor es una posesión a la que el objeto es necesario, a la vez poseedor del

sujeto y poseído por él. Ya no hay sujeto = objeto, sino una "brecha abierta", entre uno y otro y, en la brecha, el sujeto y el objeto se disuelven, se da un paso, la comunicación, pero no de uno al otro: *el uno* y *el otro* han perdido su existencia distintiva [V 74].

El deseo responde a la locura cósmica que surge del sol, deslizándose más allá del amor hacia la comunicación total. Se trata de una ruptura definitiva con la cristiandad, la desconexión del flujo bajo propio del sentimentalismo terminal del hombre occidental, el nihilismo como desnudez ante el ciclón. La libido ya no como energía del amor, sino como energía bruta que solo ama como accidente de la pasión impersonal. Una comunión a través de la tormenta, ya no a través del resentimiento ante esta. En el nivel del proceso secundario, un constante goteo de suministros de socorro expresa la parsimonia real de Occidente en su relación con Bangladés, pero en el estrato del deseo primario, Occidente se ve exacerbado en su generosidad virtual; en su pasión ciclónica (que no es meramente una pasión por el ciclón).

El hombre se diferencia del animal en que es capaz de experimentar ciertas sensaciones capaces de herirle y liquidarlo hasta la médula. Estas sensaciones varían en función del individuo y de su modo específico de vida. Pero, por ejemplo, la visión de la sangre o el olor del vómito, que despiertan en nosotros el temor a la muerte, nos introducen a veces en una especie de estado nauseabundo capaz de alcanzarnos con mayor crueldad que cualquier dolor. No somos capaces de soportar esas sensaciones de supremo vértigo. ¿Acaso no hay personas que dicen preferir la muerte a tocar una serpiente, incluso aunque sea completamente inofensiva? Parece existir un ámbito en el que la muerte ya no significa solo la desaparición, sino el proceso insoportable por el que desaparecemos *a pesar de nosotros mismos*, aunque *no debamos* desaparecer *a toda costa*. Precisamente es este *a pesar de nosotros mismos*, este *a toda costa*, lo que distingue ese momento de extrema alegría y de éxtasis indescriptible (pero milagroso). Si no hay nada que supere nuestras facultades y nuestro entendimiento, si no re-

conocemos algo más grande que nosotros mismos, más grande de lo que somos *a pesar de nosotros mismos*, algo que *a toda costa* no debería ser, entonces no llegaremos nunca al momento de locura que tratamos de alcanzar con todas nuestras fuerzas y que, al mismo tiempo, tratamos de evitar con todas nuestras fuerzas [III 11].

CAPÍTULO VIII

CUERPOS FLUIDOS (UNA DIGRESIÓN SOBRE MILLER)

Ahora bien, si el cerebro y la médula espinal son aquel *ser para sí* corporal del espíritu, el cráneo y la columna vertebral son el otro extremo que se separa y añade, es decir, la cosa fija y quieta [H III 246].

Para orientarse en un dédalo de este tipo es necesario, por desgracia, retomar las cosas históricamente. Lo importante [...] es la división fundamental y originaria entre dos principios, el espíritu y la materia. En la medida en que se establece esa división, hay, se diga lo que se diga, una superioridad del espíritu sobre la materia, y el espíritu recoge toda superioridad concebible, a saber, por un lado, lo divino y por otro la razón [VII 368].

La blancura

del mar

y la palidez de la luz

ocultaban los huesos [III 369].

Volviendo a una pregunta ingenua: ¿Qué "es" la materia? ¿Cabe la posibilidad de recibir un mensaje, una respuesta, a esta interrogación? Existe una concepción antropocéntrica de los mensajes como transmisiones entre seres que comparten un código. Según tal definición, la recepción de un mensaje depende de un acuerdo previo con el remitente. Se pueden recibir mensajes de otros humanos, o de seres personales como Dios o los ángeles, siempre que exista un sistema de significaciones preestablecido. Si un mensaje no está codificado de acuerdo con las reglas de un sistema familiar, aún podría ser posible traducirlo a términos de dicho sistema, descifrándolo o interpretándolo. Por tanto, es posible recuperar mensajes de lenguas muertas, siempre que exista la suficiente similitud entre ellas y lenguas familiares como para establecer una serie sistemática de corres-

pondencias. Tales similitudes pueden describirse como las propiedades "formales" o "estructurales" del sistema significante, distinguidas de su ejemplificación "material" o "empírica".

Los métodos de análisis estructural tienen la gran "ventaja" de poder excluir aspectos ajenos de la consideración, ignorando todo excepto las relaciones formales entre los términos —significantes— del mensaje. La materia densamente incrustada de asociaciones históricas, que constituye la impureza inherente a la transmisión real, puede ser removida del mensaje como el lodo de un fósil. No es necesario tener prejuicios sobre el origen del texto. En cuanto a las relaciones formales que quedan; estas suponen también una cuestión de exclusión: esta vez la exclusión de cada término opera sobre los demás, sublimándose en una unidad trascendente, un nexo puro de articulación.

Los avances en la tecnología de la información han dado cierto apremio y concreción al estudio de los códigos. Han surgido técnicas para la traducción de mensajes a códigos construidos a partir de una única alternativa (bilateralizada y recíproca) de "uno" y "cero". Se tratan de códigos digitales, según los cuales es posible generar mensajes por la presencia/ausencia (flujo/bloqueo) de una corriente eléctrica. Dichos códigos se adaptan fácilmente a máquinas que pueden transmitir, almacenar y operar con una información de tipo lógico y matemático, ya que los números decimales se pueden convertir en digitales y las funciones lógicas se reproducen fácilmente mediante "puertas lógicas". Con un sistema de codificación apropiado, a cualquier sistema de símbolos se le puede asignar su equivalente digital; una serie de dígitos binarios ("bits") adecuados para especificarlo. Se puede dar una determinación cuantitativa precisa para la longitud mínima de secuencias de bits requeridas para recodificar un alfabeto de símbolos n: $\log_2 n$.

*

Bataille no muestra ningún interés positivo por las filosofías de la estructura (a las que, en cualquier caso, apenas estuvo expuesto). Al igual que los especialistas en termodinámica y los teóricos de la información, sus preocupaciones no radican en el análisis de la

discontinuidad, sino en su explicación, o, más bien, en la genealogía de su presupuesto cultural. Lejos de ser un índice posible de signos articulados, la materia de Bataille es aquello que debe ser reprimido como condición misma de articulación, por lo que la continuidad inmanente es viviseccionada en trascendencia. La importancia del pensamiento estructural es real, pero sintomatológica; encarnando el borrado positivo de la materia por la sociabilidad utilitaria. En un breve texto temprano titulado *Arquitectura*, Bataille escribe:

> Cada vez que la *composición arquitectónica* aparece en otro lugar que el de los monumentos, ya sea en la fisionomía, el vestuario, la música o la pintura, se puede inferir un gusto por la *autoridad*, ya sea humana o divina. Las grandes composiciones de ciertos pintores expresan la voluntad de encorsetar el espíritu en un ideal oficial. La desaparición de la construcción académica en la pintura es, por el contrario, la vía abierta a la expresión (y por tanto incluso a un desencadenamiento del júbilo) a través de los procesos psicológicos más incompatibles con la estabilidad social. Esto es lo que explica en gran parte las vivaces reacciones provocadas durante más de medio siglo por la progresiva transformación de la pintura, hasta entonces caracterizada por una especie de esqueleto arquitectónico disimulado [I 171].

La estructura, la articulación bilateral, la exclusión recíproca y la negación determinada pertenecen al ámbito de los huesos y no al de los tejidos blandos. Esa estructura que pasa a primer plano constituye una cuestión del dominio momentáneo de lo profano:

> Para los pueblos primitivos el momento de mayor angustia es la fase de descomposición; cuando los huesos están desnudos y blancos no son intolerables como lo es la carne putrefacta, alimento de los gusanos [X 59].

*

El estudio ahistórico, descriptivo y normalizador del uso del lenguaje constituye la pragmática, algo que puede contrastarse con los experimentos históricos, epidémicos y aberrantes sobre el flujo resumidos como materialismo "bajo" o "libidinal". El materialismo

bajo supone la plaga de la diferencia unilateral, a saber, una diferencia que solo opera desde fuera de lo indiferenciado. Pensar de este modo es flagrantemente incompatible con el principio de identidad. Los fenómenos aberrantes resumidos bajo la etiqueta "espíritu", por ejemplo, se diferencian espiritualmente de la materia, pero permanecen materialmente indiferenciados de ella. De manera similar, la cultura solo se diferencia culturalmente de la naturaleza, de modo que las desviaciones más drásticas de la naturaleza dejan a la naturaleza ininterrumpida. El animal humano se rebela unilateralmente contra su animalidad, al igual que la vida se diferencia a sí misma contra y dentro del indiferenciable desierto de la muerte. Una diferencia unilateral es la simultaneidad de una tendencia a la separación y una persistencia de la continuidad, un pensamiento que no puede ser captado, sino ante el que solo cabe sucumbir en el delirio. Para cualquier materialismo apasionado, la verdad supone una locura.

Las tendencias dominantes en filosofía son cómplices del lenguaje ordinario en su supresión de diferencias unilaterales y su insistencia en las relaciones bilaterales o recíprocas. Debido a que la separación normalmente es considerada una discontinuidad mutua, el mundo se interpreta como un agregado de seres aislados, que se amalgaman extrínsecamente en estructuras, sistemas y sociedades. Este ideario excluye en principio toda posibilidad de contacto básico o comunión.

Engendrado por diferencia unilateral, el animal humano es un híbrido de sensibilidad y patología; o de consistencia diferenciada con la materia. Sabiendo que su comunidad con la naturaleza la succiona hacia la psicosis y la muerte, la humanidad valora su autonomía mientras maldice los deseos vaivenísticos que la arrastran hacia la disolución fusionante. La moralidad constituye, pues, el imperativo destilado de la integridad autónoma, que tacha de malvado el impulso del contacto sin piel y la confluencia de los cuerpos.

El materialismo bajo se ve obligado a reconocer que Henry Miller es un "santo" [XI 46] y que *Trópico de Cáncer* es un libro sagrado.

*

En gran medida, el *Trópico de Cáncer* de Miller responde a la cultura surrealista del París de los años treinta, especialmente a la práctica creativa de la "escritura automática" que entrelaza la literatura con la sexualidad en una guerra de guerrillas contra la represión. Las descortesías estilísticas y las confusiones temáticas de su escritura son inseparables de su fuerza, como si de un trastorno sísmico en la historia de la literatura se tratara, derivadas como lo hacen de su apasionada rebelión contra la regulación normativa de la censura estética y moral. Precisamente, el carácter abrupto y sinuoso de este texto es lo que atestigua su torrencial energía emancipadora; una escritura liberadora frente a los pedantes manjares burgueses que encierran a la literatura en la prisión del ego. En las primeras páginas insiste en que: "He hecho un pacto tácito conmigo mismo: no cambiar ni una línea de lo que escribo. No me interesa perfeccionar mis pensamientos ni mis acciones" [TC 19]. El inconsciente no arrulla con letras dulces ni desenrolla prosas inmaculadas y mesuradas, aúlla y delira como la bestia encadenada y torturada que ha hecho de él nuestra civilización, y cuando las cadenas se sueltan momentáneamente el inconsciente no agradece al ego este menesteroso alivio, sino que bufa, escupe y muerde, como haría cualquier criatura salvaje.

Esto no quiere insinuar que Miller no tenga inhibiciones. Es, por ejemplo, conocido por su misoginia. Es obvio para cualquiera que lea sus libros que las mujeres lo asustan. No es el mero miedo lo que se apodera de él, sino ansiedad; terror a la nada, el horror que el patriarcado interpreta en términos de castración. ¿Quién está en condiciones de condenarlo por esta vacilación al borde de la disolución? ¿No es, más bien, la desnudez de su confesión la que desencadena una respuesta necia y moralista? El falo supone la gran seguridad de una cultura dominada por hombres, y más allá se encuentra un océano de pérdida tan desolado como el cero. Miller escribe: "si supieran que no estaban pensando nada, enloquecerían" [TC 82]. Citando, a su vez, los angustiados comentarios de su amigo Van Norden sobre la vulva: "¡Es una ilusión! Te consumes por nada... [...] Todo ese misterio sobre el sexo y después descubres que no es

nada: un vacío" [TC 144-5]. Su respuesta personal, sin embargo, es diferente:

> Cuando me asomo a la raja, veo un signo de ecuación, el mundo equilibrado, un mundo reducido a cero y ni rastro de residuos. No el cero que enfocó Van Norden con su linterna, ni la raja vacía del hombre prematuramente desilusionado, sino un cero árabe, el signo del que brotan mundos matemáticos infinitos, el punto de apoyo que equilibra las estrellas y los sueños ligeros y las máquinas más leves que el aire y los miembros livianos y los explosivos que los produjeron [TC 249].

En cuanto a la continuidad absoluta o cero, todo fluye sin resistencia. No hay posibilidad de asentarse, arraigarse o establecerse, de instituir comunidades o códigos estables. Los nombres y las etiquetas retroceden ante el pulso magmático del lenguaje, deslizándose en una digresión inútil. Según Freud, el beso se incluye entre las perversiones porque se aparta de la sexualidad procreadora, vagando erráticamente por la desolación cósmica del inconsciente. Cero es el vórtice de un devenir inhumano que atrae el deseo desde la jaula del hombre hacia las extensiones abiertas de la muerte. No es que la muerte como digresión absoluta sea lo mismo que volverse inerte del cuerpo. Es, ante todo, la psicosis no-egoica de la fusión comunicativa; que flota en el lado contrario a todo esfuerzo.

Hay momentos en que Miller, enfrentado al vacío oceánico del cero, recurre a la identidad espuria de los huesos, que asocia con la rigidez fálica: "Animales con un hueso en el pene. De ahí viene eso de [*tenerla dura...*] 'Afortunadamente' —dice Gourmont— 'la estructura ósea se ha perdido en el hombre'. ¿Afortunadamente? Sí, afortunadamente. Imaginaos a la raza humana caminando por ahí con un hueso en ese sitio" [TC 11]. Lo que no le impide comentar dos páginas más tarde que "tengo un hueso en la picha de quince centímetros" [TC 13]. Un cadáver tiene una distribución heterogénea preeminente e históricamente fatídica: la que existe entre su estructura esquelética y sus tejidos blandos. Esto se comprende como una diferencia entre lo perdurable, seco, limpio, formal y lo volátil, húmedo, sucio e informe. Con base en este recurso, la civilización occidental no ha sido meramente tanatológica, sino osteológica, que es algo que va más allá de la fascinación por el esqueleto —y en particular por el cráneo— y que se extiende ampliamente a través de las culturas. La osteología, en su sentido más profundo, es el empleo de la diferencia entre las partes duras y blandas del cuerpo como operador lógico en el discurso sobre la materia y la muerte. Por ejemplo, la diferenciación entre forma eterna y sustancia perecedera, pureza celestial e inmundicia terrestre, arquitectura divina y flujo bajo. El esqueleto es así concebido como una esencia armoniosa e invisible, una infraestructura bajo las inquietantes mareas de la patología blanda. Es el prototipo de la forma inteligible, en contraste con la masa decadente del cuerpo sensible.

El esqueleto es la parte relativamente muerta de un organismo y, debido a esto, también es la parte relativamente inmune a la disolución. Lo cual es otra forma de decir que las partes duras de un cuerpo orgánico son las más aisladas de los flujos comunicativos económico-generales de su metabolismo, pero también las partes que transmite con mayor fidelidad al futuro. Los residuos de la vida siguen un compromiso preventivo con la muerte; lo que queda de la vida es solo la parte desleal a sí misma.

> El cráneo mohíno que invadió la iconografía de la Baja Edad Media parece haber sido desconocido en la antigüedad grecorromana. En cambio, el culto al cráneo se remonta al hombre de Pekín (440.000 a 220.000 a.C.). La veneración de los cráneos se encuentra en todas las religiones primitivas, así como en todas las grandes religiones de la antigüedad. Los españoles de Cortés, al contar los cráneos-trofeo de los templos mexicanos, llegaron a toparse con 136 000. Los toltecas cortaban cabezas y utilizaban los cráneos como cuencos. Los galos cortaban las cabezas de sus enemigos muertos y las llevaban de vuelta a sus pueblos suspendidas del cuello de sus caballos, para luego clavarlas como trofeos delante de sus casas. En Nueva Caledonia, las viudas guardaban los cráneos de sus maridos en cestas [EM 10-11].

Hay algo de traidor en un cráneo, ese compañero íntimo, adaptado con tanta indiferencia a un régimen inorgánico, tan ajeno

a la desaparición de la carne. Es el emblema natural de la piratería, la criminalidad y la traición fría. Quizás todo el mundo imagina alguna vez que su cráneo se convertirá en un pisapapeles o (con menor modestia) en una exhibición de museo de un tiempo remoto. Tales pensamientos son un poco más cínicos que los que capturan la realidad posterior al entierro; una cámara abarrotada de gusanos e inmundicia. Uno solo vislumbra su impermeabilidad cálcica despojándola imaginativamente de nuestra podredumbre, añejándola con buen gusto, puliéndola. Al final uno llega a sentir que esta simplemente tolera su participación momentánea en nosotros, esperando insensiblemente el cese de nuestro tedioso clamor biológico.

> Más clara que nada veo mi propia calavera sonriente, veo el esqueleto bailando al viento, serpientes saliendo de la lengua podrida y las ampulosas páginas de éxtasis sucias de excrementos. E incorporo mi lodo, mi excremento, mi locura, mi éxtasis al gran circuito que circula a través de los subterráneos de la carne. Todo ese vómito espontáneo, indeseable, de borracho, seguirá manando sin cesar, a través de las mentes de los que han de venir, a la vasija inagotable que contiene la historia de la raza. Codo a codo con la raza humana corre otra raza de seres, los inhumanos, la raza de los artistas que, estimulados por impulsos desconocidos, toman la masa inerte de la humanidad y, mediante la fiebre y el fermento de que la imbuyen, convierten esa pasta húmeda en pan y el pan en vino y el vino en canción. Con el abono muerto y la escoria inerte producen una canción que se contagia. Veo esa otra raza de individuos saqueando el universo, dejando todo patas arriba, con las manos siempre vacías, siempre tratando de agarrar y asir el más allá, el dios inalcanzable: matando todo lo que está a su alcance para calmar al monstruo que les roe las entrañas. Lo veo cuando se arrancan el cabello en su esfuerzo por comprender, por aprehender lo que es eternamente inalcanzable, lo veo cuando braman como bestias enloquecidas y se precipitan dando cornadas, veo que está bien y que no hay otro camino. Un hombre que pertenezca a esa raza ha de subir al lugar más alto y arrancarse las entrañas, mientras pronuncia palabras incoherentes. ¡Está bien y es justo, porque debe hacerlo! Y todo lo que se quede corto con respecto a ese espectáculo espantoso, todo lo que sea menos escalofriante, menos aterrador, menos demencial, menos embriagado, menos contagioso, no es arte. El resto es falso. El resto es humano. El resto corresponde a la vida y a la ausencia de vida [TC 255-6].

Removiéndose sobre las partes rígidas del cuerpo, se encuentran los remolinos de éxtasis e inmundicia cuya única fidelidad pertenece al cero. No es que la rigidez y la fluidez entren en algún tipo de oposición dentro de una estructura o dialéctica. Aquí no está en juego ninguna dualidad elemental, ya que esto implicaría una diferencia rígida que trascendiera y dominara sus términos, como si una tipología, un sistema significante o una almazuela de juegos de lenguaje estuvieran organizando extrínsecamente flujos bajos, a la manera de las burocracias hidráulicas de Wittfogel[1]. La brutal verdad del delirio es que toda osificación —lejos de ser una separación metafísica de la descomposición— es una desviación unilateral de la fluidez, de modo que incluso los huesos, las leyes y los monumentos se desmoronan y son arrastrados por los profundos flujos de la Tierra. Lejos de establecer un *logos* eterno sobre el modelo de la osificación pura, la lengua se pudre en un meandro delirante de limo e inmundicia rezumantes, indistinguible del embrollo contaminante que vomita en las alcantarillas de la literatura.

Hay una especie de línea de demarcación a lo largo de las laderas y orillas del cuerpo, donde confluyen la fluidez y la rigidez, pero esto no es suficiente para autorizar el ídolo irrigacional de la *diferenciación rígida*. No es difícil imaginar cómo pudo haber surgido un ídolo así, por supuesto. ¿Acaso no es natural imaginarse la rigidez fijando los términos de su propia impugnación? Es casi tautológico concebir la liquidez como un *revelarse*. Sin embargo, la diferenciación es impugnada en el borde escamoso del flujo, donde los sedimentos de detritos son arrastrados problemáticamente entre la solidez y la

[1] Wittfogel señala la interdependencia del poder político y el control hidráulico en su estudio del *Despotismo oriental*.

licuefacción. Si prevalece la fluidez, la ladera se disuelve, es removida, se permea, se inunda; únicamente en la restricción momentánea de los fluidos es cuando se producen los canales fijos de irrigación. Por más desesperadamente que Miller se aferre a veces a sus huesos, a su erección, a la deteriorada infraestructura patriarcal de su cadáver, al final se da una infiltración, un colapso, hacia el diluvio, hacia la insuperable megamáquina hidráulica: "Soy una máquina de escribir. Se ha apretado el último tornillo. La cosa fluye. Entre la máquina y yo no hay separación. Yo soy la máquina..." [TC 34].

*

Hablando filosóficamente, y de acuerdo con el sentido común, el flujo se mide en términos de una red fija ensamblada a partir del espacio, el tiempo y la materia. El flujo desplaza la masa en el espacio a lo largo del tiempo de una manera estrictamente cuantificable y, por tanto —como concepto— es *posterior* al aparato de su representación. El tiempo no solo funciona como una dimensión de su descripción, sino que una priorización temporal más profunda de la red representacional (ya sea idealizada o naturalizada) ubica el flujo como un contenido empírico, cartografiado a lo largo de ejes *obtenidos de antemano*. El devenir está subordinado a una ley trascendente que permite juzgarlo, denigrarlo y condenarlo. Cotejemos las palabras de Miller:

> Por una fracción de segundo, quizá, experimenté esa claridad total que, según dicen, el epiléptico tiene el privilegio de conocer. En aquel momento perdí completamente la ilusión del tiempo y del espacio: el mundo desplegó su drama simultáneamente a lo largo de un meridiano sin eje. En aquella especie de eternidad pendiente de un hilo sentí que todo estaba justificado, supremamente justificado; sentí mis guerras interiores, que habían dejado esa pulpa y esos despojos; sentí los crímenes que bullían allí para surgir mañana en titulares sensacionales; sentí la miseria que estaba moliéndose a sí misma con almirez y mortero, la larga y triste miseria que se derrama gota a gota en pañuelos sucios. En el meridiano del tiempo no hay injusticia: solo está la poesía del movimiento que crea la ilusión de la verdad y del drama. [TC 102].

Habitualmente se piensa en el tiempo como un flujo, pero los flujos caracterizan lo reprimido de lo pensado. Que el tiempo sea concebido como un río, fluyendo disimétricamente desde el futuro hacia el pasado, constituye una representación controlada por un sistema defensivo, simultáneo a un patriarcado maduro, nucleado entorno al ego y correlacionado con la generación de una hidráulica utilitaria. Una diferenciación trascendente termina por rigidizar una pareja estabilizada sujeto/objeto o cualquier sinónimo apropiado; el primero como punto fijo de aprehensión, el segundo como esencia subyacente. Esta doble deslicuefacción canaliza una sustancia homogénea y cuantificable a través de un conducto rígido; el aparato trascendente del *tiempo como tal* y el yo, la ontología como flujo gestionado.

Nada de esta pomposa arquitectura monolítica puede resistir el torrente de la prosa de Miller cuando surge de forma despiadada desde el cero:

> Sí, me he dicho, yo también amo todo lo que fluye: ríos, alcantarillas, lava, semen, sangre, bilis, palabras, oraciones. Amo el fluido amniótico, cuando se derrama de la bolsa. Amo el riñón con sus dolorosos cálculos, su arena y qué sé yo; amo la orina que brota caliente y las purgaciones que no cesan; amo las palabras de los histéricos y las oraciones que fluyen como la disentería y reflejan todas las imágenes morbosas del alma; amo los grandes ríos como el Amazonas y el Orinoco, donde locos como Moravagine van flotando a través del sueño y la leyenda en un bote descubierto y se ahogan en la desembocadura invisible del río. Amo todo lo que fluye, hasta el flujo menstrual, que arrastra el semen que no ha fecundado. Amo las escrituras que fluyen, ya sean hieráticas, esotéricas, perversas, polimorfas o unilaterales. Amo todo lo que fluye, todo lo que contiene el tiempo y el porvenir, que nos devuelve al comienzo donde nunca hay fin: la violencia de los profetas, la obscenidad que es éxtasis, la sabiduría del fanático, el sacerdote con su letanía pegajosa, las palabras indecentes de la puta, el escupitajo que va flotando por el arroyo de la calle, la leche del pecho y la amarga miel que

> mana de la matriz, todo lo fluido, fundente, disoluto y disolvente, todo el pus y la suciedad que al fluir se purifica, que pierde el sentido de su origen, que circula por el gran circuito hacia la muerte y la disolución [TC 258-9].

Entre el cuerpo y los pronunciamientos que lo atraviesan no hay en verdad una relación, sino una continuidad reprimida. La literatura surge de forma espumosa allí donde los cuerpos se diseminan, se vomitan a sí mismos, se funden entre sí y se sumergen en el nauseabundo jarabe tóxico de las mareas solares. No surge del diseño arquitectónico de un autor-dios trascendente, aprisionado en una rígida individuación, sino que se acumula negra y excremental, como un rico limo al borde de los grandes flujos impersonales. "Mirando al Sena, veo cieno y desolación" [TC 70]. Si la literatura intensa parece tener muy a menudo un carácter autobiográfico, como en el caso de Miller, no se debe principalmente a que una vida se exprese a sí misma, sino que se trata, más bien, de una vida integrada que se desangra en la laceración de la escritura, rítmicamente desaliñada y cuajada hasta ser un coágulo provisional en los flujos de lava subterráneos de la baja cultura. "Y cuando me mostréis a un hombre que se exprese perfectamente", escribe Miller, "no diré que no sea grande, pero sí que no me atrae" [TC 254]. Describir a Miller como un escritor no es prestarse a darle una integridad personal como alguien que escribe, sino esparcir las cenizas de su nombre en los ríos de textualidad fluida que angustian a todas las personalidades hasta despedazarlas, mientras dan a luz su exuberante espuma de palabras, río abajo, hacia el caos y la muerte. "Siento que este río corre por mis entrañas", observa Miller en la penúltima frase del libro [TC 318].

Nada de esto tiene que ver con la metáfora. La metáfora se alza como problema únicamente cuando los usos literales y figurativos pueden distinguirse bilateralmente, cuando las funciones ortodoxas se han zanjado contra las corrientes de digresión. Escribir sobre el cuerpo atravesado por ríos no supone una mera metáfora, excepto cuando el cuerpo ha sido encerrado en su solidez y los ríos han sido degradados a zanjas de drenaje. Por muchos ríos que se hayan integrado en los sistemas de alcantarillado urbano e indus-

trial, todavía quedan ríos solares, ríos patológicos, ríos de sexo, de locura, de literatura y de peste, ríos que se niegan a hibernar miserablemente entre sus orillas. La palabra "río" en su uso ordinario constituye un instrumento de represión irrigacionista, y su aberrante auge no es una metáfora, sino una erosión catastrófica.

Mientras persistamos como depósitos represados de fuerza de trabajo, preservaremos nuestra humanidad, pero los ríos que desembocan en nosotros entrañan un impulso irresistible de disolución, empujándonos hacia lo inhumano. Bajo los intercambios regulados de palabras, aullamos y roemos nuestras extremidades encadenadas. Una impersonalidad tan hueca e implacable como el sol mana tras nosotros, el hambre propia de alimañas en busca de libertad:

> Si soy inhumano es porque mi mundo ha sobrepasado sus límites humanos, porque ser humano parece algo pobre, lastimoso, miserable, limitado por los sentidos, restringido por preceptos morales y códigos, definido por trivialidades e ismos [TC 257].

La humanidad es una ficción petrificada que se esconde del cero, un encarcelamiento purificador de la disolución, mas afligirse por el azote de la santidad es similar a disfrutar de la muerte como un reptil disfruta del sol.

Dios está muerto, pero aún más importante, Dios es la muerte (salvo que con "Dios" nos refiramos a ese cabrón fascista de Occidente). El secreto, en principio, es que la muerte (= 0) es inmensa.

*

Desde que nacemos, se nos lava el cerebro para que nos adaptemos a la jaula, se nos enseña a acumular, a apuntalarnos, a temer la locura y la muerte. Atrapados en una constrictiva maraña de rutinas lingüísticas, caminamos por un estrecho circuito en el laberinto.

> Se nos dice que el azar no cuidará de nosotros, y que es difícil vivir
> pero el trabajo y la seriedad son los suburbios del delirio
> el basurero de la individuación no posee valor alguno

lo que se llama vida en el borde exterior del patriarcado no
es sino una caja lúgubre de mentiras, monotonía y anestesia
mezcladas con una agonía banal
lo que importa sobre el afuera de la caja no es solo que es el
afuera de la caja, sino que es inmenso
lo que importa es el abismo, la brecha

*

Quieren desesperadamente que temamos a la muerte, pero podemos habitarla como alimañas, puede ser nuestro espacio, en nuestra violenta apertura a lo sagrado, la muerte nos protegerá de sus exterminios, enloquecidos por el cero, podemos amarrarnos al inframundo, comunicarnos a través de él, cocer su ciudad celestial en nuestra plaga.

Podemos entrar y salir del laberinto de una manera que no
pueden entender,
durante el primer fin de semana de junio
a la una y media de la madrugada del domingo
en lo profundo de la cripta de la noche
junto a un compañero de viaje en la locura
crucé la línea hacia la muerte
llamada Infierno porque la policía controla el cielo

*

Cáscaras que se derriten embriagadas por nuestra inexistencia
incendiados en la llama de lo sagrado
nos arrastramos penosamente a través de los pantanos abra-
sados y ennegrecidos de los bajíos
tanteando el borde del estuario
goteando azufre de nuestras botas
un inmenso océano de aniquilación desplegado ante nosotros

*

Ha habido una revolución en el Infierno
Satanás cuelga de una horca y se pudre

envuelto en los aullidos de la anarquía
más allá de las estrellas
el viento helado del cero brama sin interdicción

CAPÍTULO IX

ABORTANDO A LA RAZA HUMANA

> El hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: "sin tribu, sin ley, sin hogar", porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas [Pol 7].
>
> Vista desde la perspectiva de la acción, la obra de Nietzsche es un aborto... [VI 22].

En cierto sentido, las obras de Bataille —en tanto que *obras*— no resultan especialmente "complicadas". De hecho, no son más problemáticas que las palabras que nos repetimos para tranquilizarnos en lo concerniente al amor y la muerte (respecto a la pasión por morir). Uno podría "entender" muy fácilmente a Bataille mientras se procura una vida decente y productiva. Incluso hay una necesidad que impelería a ello, necesidad que sería hipócrita repudiar por completo. Uno podría evitar volver a interesarse por estas obras, pero podría suceder que la agitación producida por ellas aún permaneciese, y acabara por disolverse en esas pequeñas holgazanerías e indecencias con las que condimentamos pobremente nuestra vida doméstica. Por esta razón (la razón misma), siento que comprendo la obsesión de Bataille, su repetición, su reticencia a dejarnos descansar en lo que ya se ha dicho anteriormente con claridad. Por eso, también, cualquier libro que facilite la comprensión de Bataille está escrito *contra* él. Los gurús de la escritura dirán, por supuesto, que deberíamos ignorar por completo a "Bataille", como si el fracaso del autorialismo fuera reemplazado adecuadamente por un triunfo textualista. Después de todo, ¿quién no preferiría enfrentarse a una vida o a una producción, cuando la alternativa a cualquiera de ellas es la ruina? Cuán inútilmente cruel es entonces sugerir que la repetición de Bataille es un grito provocado por lo que se convierte

en su propio sinsentido y, peor aún, una involución resonante con pretensión de aborto.

Bataille no repite por miedo a que se le haya malinterpretado, al contrario. Precisamente porque lo que ha escrito podría simplemente entenderse, debe repetirse perpetuamente. Su pensamiento no deja de tener una sencillez aterradora. Quizás incluso se pueda reducir a una pregunta: *¿qué es un fin?*

A los humanos les gusta tener dos fines y mantenerlos lo más diferenciados posible; el bendito *telos* y el maldito *terminus*. En lo que a ello respecta, se alcanza un cierto cenit en el postulado práctico kantiano de la inmortalidad, donde la perfección del proceso teleológico requiere la recesión infinita de la extinción. Un fin suplanta al otro. Ahora todos somos kantianos, y ha llegado a parecer casi natural que nuestra historia sea comprendida teleológicamente. Únicamente, tras Nietzsche, ha podido llegar a parecer (inmanentemente) terminal.

Sin duda, se puede acusar a la repetición de arruinar la progresión de una *oeuvre*. Repetir es signo de que uno ha "perdido el hilo", y volver a empezar forma parte de la abyección propia del discurso; colapso (¿detumescencia violenta?), sentiencia como retorno desde el olvido. El escritor, borracho (aunque solo sea por el malestar literario), no puede ni recordar el contenido de las páginas arrugadas esparcidas por la papelera, o el párrafo anterior, el libro anterior, la nada anterior. No se da intento adecuado alguno de recuperación. El pasado apesta en descomposición. Uno comienza de nuevo.

¿Qué es un fin? Quizás haya quien se estremezca. ¿Un fin? ¿Hay más de uno? ¿No constituye la propia pregunta una especie de violación? ¿Un despojo despiadado? ¿Debería introducirse la muerte en mi conciencia con tanta dureza? ¿No puede esperar? ¿No está permitido dormir?

Si la vida fuese un discurso, la muerte podría esperar, pero los sueños se rompen, hay repetición. La obra de Bataille no anticipa la muerte; se fractura sísmicamente bajo el impacto del olvido. Cada una de sus olas son recuerdos fracturados del sabor de la muerte.

Cada nuevo comienzo —como tal e independientemente de su significado inherente— se mueve bajo la influencia de una muerte inesperada. Las olas no tienen memoria. Reaccionan cada vez nuevamente al profundo reflujo que las deshace en la oscuridad, latiendo a un pulso que se les escapa. El ausente e hiriente silbido de la muerte es manipulado discursivamente hacia una regularidad textual, pero esto no borra los múltiples nuevos comienzos; marcando el contorno de cada retracción hacia el silencio. "Algo en mi interior se deshizo" [IV 342], dice el narrador anónimo de un breve fragmento que comienza así: "Al principio de la degeneración...".

*

¿Qué quieres hacer de tu vida? Una pregunta cruel, cuando no ingenua. ¿Qué es una vida sino un deshacer insuperable? Cualesquiera que sean los balbuceos del hombre profano, no podemos hacer nada de nosotros mismos.

*

Telos se presta al discurso, mientras que incluso el silencio de *terminus* queda eclipsado. La muerte no tiene defensores. Incluso aquellos que se alinean con ella lo hacen por otras razones; el sufrimiento extremo —por ejemplo— goza de interminables comentaristas, cada uno de ellos desesperado por pactar con el Gran Silencio. Esta ventaja recae sobre la supervivencia cuando se trata de exponer que el caso propio no constituye sino un prejuicio banal, no siendo menos efectivo por ello. Durante más de un siglo la biología teórica no se ha basado en nada más. La supervivencia siempre ha manipulado cualquier tribunal habido y por haber, pero realmente podemos estar de acuerdo (Nietzsche se ríe) en que la inevitabilidad no va de la mano de la justicia.

Al final —nadie lo niega ya— se encuentra la muerte, pero por el momento todos tenemos... ¿Otros fines? Seguramente debe haber otros fines. ¿El hombre como fin en sí mismo? Tenemos eso, por supuesto, incluso algunos dirían que tenemos demasiado de ello. Dado que la zoología ha madurado lo suficiente como para dar pie a su espécimen más aberrante, el animal perverso, nos resulta difícil no considerar una calumnia contra la naturaleza cualquiera de las

absurdas afirmaciones sobre una dignidad humana única. Sin embargo, ¿no es posible descalzar el principio de nuestro humanismo, sintetizarlo en la bondad? ¿Quién podría ser tan descarado como para buscar algo más que la bondad? Aquí yace seguramente la esencia misma del fin, el fin absoluto, reluciendo magníficamente en su interpretación platónica: *el Bien*. Cuán conmovedoramente ingenua suena esta palabra hoy en día.

El Bien es el objeto del deseo racionalizado, de lo que se había convertido, a finales del siglo XVIII, en *Wille*, en voluntad. La palabra con la que finalmente se conformaron nuestros economistas es "*preferencia*", aunque aquellos con una inclinación más ideológica tienden a preferir "*elección*". Incluso después de haber sido arrancado por la psicología de su nicho platónico en el orden celestial, el bien sigue siendo indispensable para la razón concreta, como su fin y orientación. Lo bueno es exactamente aquello que —previa reflexión— queremos. Al menos, es lo que deberíamos querer; la inteligibilidad del deseo educado. Nuestra civilización nos ha inundado de "bienes", al menos en su escala urbanita. Sin embargo, como sugiere Freud, seguimos descontentos con la civilización, carcomida por el *Unbehagen*. El problema de la bondad no es tanto su mala distribución como el hecho de que sea tan deprimentemente tediosa. Aplaudimos a la Madre Teresa sin dudarlo, para acto seguido sucumbir ante nuestros propios bostezos (deseando que sea procesada por algún delito sexual o que estalle una guerra). Quizás toda justicia esté del lado de los buenos, pero en cuanto a la "buena vida" respecta, ¿no sería mejor estar muerto?

Desde Schopenhauer en tiempos modernos (e incluso ya en San Agustín) todos los que han tratado el asunto han sabido que no deseamos en lo más mínimo el bien. Lo bueno es exactamente aquello que no queremos, lo que se opone a nuestro querer, una barrera, una renuncia. Incluso los pocos aristotélicos atribulados que sobreviven hace tiempo que dejaron de hablar de deseo, prefiriendo hablar de "virtud" (el camino a una buena vida, sin duda, pero que nos deja perfectamente indiferentes, o quizás ligeramente asqueados). Si tuviéramos que debatirnos entre trabajar por una comunidad ética o robar un beso ilícito, podríamos elegir el camino del

deber, pero no podríamos pretender estar promoviendo nuestra bienaventuranza.

La argumentación ya no es necesaria para sostener que el deseo constituye un salvajismo amoral, existe casi una unanimidad al respecto, generalmente en la forma de una psicología del yo implícita que reconoce estoicamente que la sexualidad siempre estará con nosotros, aunque nos haga enfermar. Sin embargo, sigue siendo cierto que el hecho de que nadie quiera lo que es "bueno para nosotros" nos perturba menos de lo que podría hacerlo. La leve perturbación que provoca se suele interpretar como la necesidad de una moralización más dura o insidiosa, de más educación, de una mayor penetración ideológica, de una fuerza policial mayor. Cuando nos asustamos, nuestra lealtad siempre parece recaer en el sujeto pasivo y no en la bestia salvaje.

Kant comenta en *La crítica del juicio*:

> Como único ser sobre la tierra que posee entendimiento y, por consiguiente, capacidad para proponerse fines acorde a su deliberada elección, es el señor titular de la naturaleza y, suponiendo que consideremos la naturaleza como un sistema teleológico, ha nacido para ser su fin último. Pero esto es siempre en los términos en que él tiene la inteligencia y la voluntad de darle a ella y a sí mismo una referencia de fines que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza, y, en consecuencia, un fin último. Tal fin, sin embargo, no debe buscarse en la naturaleza [K X 389].

"Un fin que no debe buscarse en la naturaleza" podría significar al menos dos cosas. Podría, como sin duda preferiría Kant, indicar un estrato ontológico distinto —lo "suprasensible"— que vendría a ser la reserva de los fines. Alternativamente, podría sugerir simplemente que la naturaleza tiene fines, y de un tipo tal que lejos de que estos fines "sean" de alguna manera diferentes al de la naturaleza, el ser, en la naturaleza, llega a su fin. Porque, ¿qué es lo que entiende el "hombre", si no es que la naturaleza le pone fin a "él"? El animal humano tiene una potencialidad única no solo para morir con total futilidad, sino para infiltrar su hipertrófico *terminus* en las

corrientes más efervescentes del devenir natural. Desde que el *homo sapiens* ha merodeado por la tierra, la naturaleza se ha adaptado a nuevas sombras.

*

Independientemente de que sea posible dividir el pensamiento occidental, se puede, ciertamente, coquetear con abrir una fisura que separe a los teohumanistas —croando juntamente hasta morir en el apretado y maloliente estanque de Anthropos— de las bestias salvajes de lo impersonal. Los primeros se caracterizan por su fervor moral, su provincianismo, su seriedad, su disposición fenomenológica y su simpatía por la superstición popular, los segundos por su fatalismo, su ateísmo, su euforia extrañamente reptiliana y su extrema sensibilidad por lo gélido, salvaje y ajeno a la humanidad. Nietzsche es quizás el más grande de todos los escritores antihumanistas. Por lo menos sus escritos dan fe de la erupción más poderosa de impersonalidad en el mundo occidental desde que este comenzó a pudrirse por culpa de la plaga del Nazareno. Es posible que Heráclito fuera con menor esfuerzo inhumano y que —bajo la sombra de la cruz— Spinoza y Sade eventualmente alcanzasen un grado comparable de frialdad no-egoica, pero en ningún lugar como en la obra de Nietzsche existe una máquina de guerra antipersonalista de una ferocidad equivalente.

La ignorancia deliberada (o la estupidez) con respecto a Schopenhauer es lo que permite que proliferen tan descaradamente las lecturas humanistas de Nietzsche; lecturas en las que un supuesto "superhombre" presagia una elección existencial para la humanidad, en las que el eterno retorno es una situación personal, o incluso ética, en las que la afirmación es un acto de consentimiento voluntario, la voluntad de poder es una descripción psicológica de la asertividad y los valores son idealidades legisladas subjetivamente.

No debería ser necesario recordar explícitamente que, a partir de su lectura de Schopenhauer, Nietzsche asumió la inconsciencia e impersonalidad de la voluntad o del deseo, y nunca indica una regresión a una comprensión kantiana/humanista de este asunto. Tampoco debería ser necesario reafirmar la conexión intrínseca entre la voluntad y la problemática trascendental del tiempo, here-

dada de la misma fuente. Lo mismo podría decirse de la referencia obvia a Schopenhauer exhibida en la propia expresión "voluntad de poder", el germen schopenhaueriano del pensamiento de "orden jerárquico" en el de los "grados de objetivación", la conexión arquitectónica entre Schopenhauer y Nietzsche, en términos de la historia de la filosofía, o en el crucial trasfondo schopenhaueriano de las observaciones de Nietzsche sobre las mujeres, etc. La ruptura de Nietzsche con Schopenhauer es de un calado extremo, pero sigue siendo una ruptura con Schopenhauer, más que una especie de inspiración existencial ahistórica.

Si enfatizar la importancia de Schopenhauer en la totalidad de la obra de Nietzsche fuera simplemente para polemizar en nombre de los estándares elementales de la erudición, este énfasis supondría una pieza de moralismo academicista de las más chapuceras. La cuestión crucial no es destacar que leer a Nietzsche sin hacer referencia a Schopenhauer nos muestre una versión equivocada del mismo, sino observar que lo hace más humano. Schopenhauer es el gran manantial de lo impersonal en el pensamiento postkantiano; el único miembro de la generación inmediatamente posterior que comenzó a vomitar el monoteísmo fuera de su cosmología en aras de atacar la superstición del yo. La represión del pensamiento de Schopenhauer es continua a la cooptación de Nietzsche de regreso al pliegue monoteísta/humanista de sujetos ontológicamente fundamentados, elecciones reales, individuación existencial, personas irreducibles, normas éticas y demás basura por el estilo. Si se esgrime o no algún tipo de antihumanismo tentativo sobre la base de un acto cuasifenomenológico o deconstructivo, no es un asunto digno de gran agitación, excepto para aquellos interesados en elegir entre Lutero y el Papa.

*

Que la finalidad haya sido un tema manifiesto a lo largo de la historia de la filosofía moderna se ha debido principalmente a la lucha contra las tendencias aristotélicas del escolasticismo por parte de los pensadores de la Ilustración. Por esta historia, la finalidad se concibe normalmente en términos de una oposición entre teleología y mecanicismo, o entre causalidad final y eficiente, ya que esta dis-

tinción supone el frente de batalla de los siglos XVII y XVIII entre la Iglesia y la ciencia moderna. La finalidad se asoció sobre todo con el argumento teleológico de la existencia de Dios —el argumento del diseño— según el cual la naturaleza está abierta a interpretación teológica como la aproximación a un plano divino.

Para Aristóteles, la dimensión teológica de la teleología está estrechamente ligada a su dimensión libidinal, ya que el deseo es entendido como la tendencia hacia una perfección intrínseca cuya piedra angular última es la suficiencia de Dios. El *telos* o la meta de todo esfuerzo es algo que presupone la actividad, de modo que el deseo ya debe haber recibido su potencial de realización de forma extrínseca, preservando así la asociación platónica entre Eros y subordinación. Tanto el uso aristotélico como el escolástico de la teleología dependen del pensamiento de la perfección originaria (o Dios), subordinando el deseo a la suficiencia del ser completo. En otras palabras, el tiempo teológico se encuentra envuelto por la perfección o el logro absoluto, que esclaviza el devenir a un potencial atemporal de lo que deviene. Tal potencial es un diseño, un arquetipo o un plan, que existe ideal y eternamente en el intelecto supremo, usurpando toda creatividad de la naturaleza.

Para aquellos familiarizados con el tono general del intento de Kant de armonizar las ideologías en competencia de la autoridad establecida y el progreso, el carácter predominante de su respuesta al problema de la finalidad supondrá algo de un menor impacto. La combinación de agnosticismo teórico y apologética práctica que emplea en las dos primeras críticas para legitimar un espacio responsable para la ciencia junto al poder instituido sigue vigente en la tercera. El potencial de los teólogos se introduce de contrabando en *La crítica del juicio* como la posibilidad de un sistema completo de la ciencia, una idea reguladora que deriva de la perfección originaria de la razón. Aunque la teleología pierde su derecho a la teorización dogmática, continúa guiando el pensamiento de la naturaleza en términos de la idea infinitamente cumplida.

Para no inhibir el desarrollo de las ciencias, Kant desnaturaliza la teleología, alojando su reducto en su filosofía práctica y, por tanto, en la razón. En la práctica, un ser o una persona racional no

debe concebirse como una entidad natural —un coágulo delirante de materia— sino como un fin en sí mismo; imbuido *a priori* de un potencial de perfecta bondad que solo es manchado por los factores patológicos de su existencia animal. La realización de la perfección humana que la razón presupone embrionariamente, constituye la tarea interminable de la moral, en la que el proceso se aproxima a la forma atemporal de su completa realización. Por ello es por lo que, como Platón, Aristóteles y la Iglesia, Kant piensa en la bondad como perfectamente instituida de antemano, como un potencial derivado suprasensiblemente.

Schopenhauer busca rescatar el pensamiento de la finalidad de este marco teológico, pero su éxito es estrictamente limitado. Aunque erradica de su filosofía el dogma teológico del intelecto originario, sigue apoyándose en la noción de las Ideas platónicas para interpretar los procesos naturales, sucumbiendo así a su vez a la doctrina finalista del potencial, en la forma de un perfeccionismo trascendental kantiano. Schopenhauer también priva al deseo de creatividad al concebir todas sus posibles consecuencias como eternas potencialidades de la voluntad nouménica. El deseo como voluntad de vivir es simplemente la perpetua reinstanciación de formas predadas.

A pesar de los problemas a los que sucumbe, la filosofía de Schopenhauer logra una serie de avances importantes, iniciando una guerra contra la interpretación intelectualista de la voluntad, iniciando la separación rigurosa de la intensidad afectiva de la fenomenalidad y desarrollando una filosofía de la diferencia escalar o estratal. A través de tres movimientos esencialmente antikantianos sostiene que "la voluntad es lo primario y originario, reafirmando en todo momento su preeminencia sobre el intelecto" [Sch III 231], que "fenómeno significa representación y nada más" [Sch I 154] mientras que "está totalmente equivocado quien denomina el dolor y el placer representaciones" [Sch I 144], y continuamente hace referencia a "la serie ascendente de las formas animales", "la escala de la animalidad" [Sch III 327] y, de forma más general, a los "grados de objetividad de la voluntad" [Sch I 179], o grados de "*estímulo*" [III 240]. En la filosofía de Schopenhauer, tal pensamiento perma-

nece incómodamente ligado a una serie de disyunciones bilaterales entre lo trascendental y lo empírico, sujeto y objeto, cosa en sí y apariencia, etc., viéndose así marcializado bajo la dignidad metafísica del hombre, cuyo sistema nervioso él describe como "el producto final de la naturaleza" [Sch III 320]. Este, sin embargo, marca el inicio de un viaje a través de la intensidad, uno que Nietzsche exacerba más allá del umbral de lo irreparable.

*

En un apéndice de *La metafísica del amor sexual*, Schopenhauer cita la siguiente afirmación de la *Política* de Aristóteles: "Los hijos de los de demasiada edad, como los de los demasiado jóvenes, nacen física y mentalmente imperfectos, y los de padres ancianos son débiles" [Pol]. Un poco más adelante comenta:

> Aristóteles, por lo tanto, establece que un hombre de cincuenta y cuatro años no debe tener más hijos, aunque pueda seguir cohabitando por el bien de su salud o por cualquier otra razón. No dice cómo debe llevarse a cabo, pero es evidente que opina que los hijos concebidos cuando sus padres tienen esa edad deben ser eliminados mediante el aborto, ya que es algo que ya había recomendado unas líneas antes [Sch IV 660].

El contexto de esta peculiar observación viene dado por una discusión sobre la pederastia, o la arquitectura libidinal del idealismo clásico. La relación filosófica o académica es homoerótica e intergeneracional; una pedagogía restringida que imita la unidad de reproducción patrilineal. El esfuerzo de Schopenhauer consiste en trazar una eugenesia descriptiva que sea capaz de proporcionar una inteligibilidad biológica para tal relación, y la consecuencia —indicada por su cita de Aristóteles— es su sugerencia de que la pederastia desvía a los hombres jóvenes y viejos de la sexualidad procreadora, con el fin de prevenir el deterioro racial que resultaría de la transmisión de su esperma decrépito o mal formado. Así queda expuesta una complicidad subterránea entre la Idea (o forma perfecta), el patriarcado y la higiene racial.

La pederastia sustituye al aborto, traduciéndolo a un vínculo homoerótico y reproduciéndolo conforme al dominio de la forma

lograda. El aborto radical de la tragedia y el derroche irredimible se subliman socráticamente al servicio de la Idea, convirtiéndose en una función policial de la sociabilidad teísta, dentro de una economía política de supervisión del esperma. Hay un estrato preconsciente superficial en la obra de Nietzsche que armoniza estrechamente con tal política, por ejemplo, la nota número 734 de *La voluntad de poder* en la que argumenta:

> La sociedad, como gran depositaria de la vida, es responsable ante la vida misma de cada vida abortada (también tiene que pagar por esas vidas, por lo que, consecuentemente, debería impedirlas). En numerosos casos, la sociedad debe impedir la procreación: para ello, puede hacerse valer, sin tener en cuenta la ascendencia, el rango o el espíritu, de los medios más rigurosos de coacción o de privación de libertad y, en ciertas circunstancias, de la castración [N III 923].

Poco podría llegar a perturbar el legado aristotélico dicha observación, si acaso una extraña interferencia entre abortos y medidas de precaución (la sucesión alemana *verfehlen, verhindern, vorbeugen*). En el texto de Nietzsche, el aborto —en el amplio sentido que ha formulado Schopenhauer— es tanto el resultado posible de la anarquía procreadora como lo que caracteriza a un régimen eugenésico. Ambos sentidos entran en juego en su famoso comentario del *Ecce Homo*: "no faltaba aborto alguno, ni siquiera el antisemita" [N II 1119]. La procreación es abortada en aras de evitar la procreación de abortos. Para que las instituciones sociales eviten el aborto, el aborto debe institucionalizarse socialmente. Si el argumento de Nietzsche es un tanto inextricable en este punto es porque algo esencial para el modelo clásico de la razón ha sido abortado.

A diferencia de la voluntad de vivir, la voluntad de poder no está impulsada por la tendencia a realizar y sustentar un potencial, su único ímpetu es el de superarse a sí misma. No tiene un fin motivador, únicamente una fuente propulsora. En este sentido, la voluntad de poder es deseo creativo, sin un destino prefijado ni una perfección anticipatoria. Es una flecha disparada hacia lo inconcebido. La voluntad de poder da nombre al ímpetu prerrepresenta-

cional para el que la vida es una herramienta y para el que la tendencia es inseparable de la intensidad. En el corazón del motor terminológico que impulsa las obras de Nietzsche se encuentran una serie de sustantivos deverbales, cada uno de los que subvierte un dogma al designar un tema genealógico. Nietzsche transcribe completamente *moralización* como "la genealogía de la moral", pero la genealogía de la lógica se inicia bajo la rúbrica compacta de la compensación (o logicización), como es el caso de la eternización, la simplificación, la divinización, la legislación, etc. La voluntad de poder se transcribe en pensamiento por los primeros balbuceos de una sintaxis ateleológica positiva.

Schopenhauer es un filósofo de la no-diferenciación primordial porque concibe la representación como individualizante, de acuerdo con el aislamiento espacial y temporal impuesto por el principio de razón suficiente. Nietzsche reformula este principio en una tendencia general a la asimilación que denomina "compensación" (*Ausgleichung*), siendo esto lo que le convierte en el primer filósofo postkantiano de la diferencia. En sus notas afirma sucintamente: "la voluntad de igualdad es la voluntad de poder" [N III 500]. Sin embargo, a pesar de la apariencia superficial, la diferencia entre Schopenhauer y Nietzsche no es la que existe entre los pensamientos de la indiferencia y la diferencia. Se trata más bien de una cuestión de fases en el pensamiento emergente de la diferencia unilateral o no recíproca, que parte de la diferencia bilateral tan cara a la ontología. Entre lo orgánico y lo inorgánico, por ejemplo, no hay una exclusión bilateral ni recíproca, sino más bien una separación unilateral de lo orgánico dentro de lo inorgánico, de manera que la diferencia entre ambos es totalmente inmanente a lo inorgánico como término primario. Constituye este el más profundo sentido de la economía: la consistencia energética entre la intensidad cero y sus desviaciones, o entre un sustantivo deverbal y el antónimo de su sustantivo simple (por ejemplo, entre materia y espiritualización). Debido a que tal consistencia no puede pensarse desde las lógicas bilaterales o de no contradicción tradicionalmente admitidas, Schopenhauer se cohibió en su excavación radical.

La recurrencia (el retorno) de lo mismo no se puede diferenciar de la unilateralidad de la diferencia, es decir, la recurrencia es

la consistencia de la diferencia con la compensación. No es que la energía sea la que se repite como lo mismo, sino que la energía supone el sentido económico de la recurrencia como consistencia unilateral. La recurrencia no es una configuración de la energía o de la economía cósmica, sino el impacto mismo del cero indiferenciable; el aborto de la trascendencia. Ha de pensarse en la simultaneidad real del insuperable cero caótico con el triunfo de la reactividad, de tal manera que lo único reprimido sea lo irreprimible, se trata de pensar en la recurrencia, y cualquier sugerencia de que la eterna recurrencia, el eterno retorno, constituye una cosmología descriptible de acuerdo con el principio de no contradicción supone perder por completo el tema que entusiasmaba a Nietzsche, a saber, la interpretación unilateral, materialista o genealógica de la diferencia. El único rigor filosófico de la recurrencia brota de la pulverizadora inundación de distinciones bilaterales de la indiferente materia. El espíritu difiere de la materia y es materia otra vez, la cultura difiere de la naturaleza y es naturaleza otra vez, el orden difiere del caos y es caos otra vez, así como la vida difiere unilateralmente de la muerte, la plenitud del cero, las fuerzas reactivas de las activas, etc. La trascendencia es real e imposible, como también lo es la raza humana.

"Otra vez" es un término que la obra de Nietzsche une indisolublemente al rumor del eterno retorno, por ejemplo, en la nota 341 de *La gaya ciencia* —a menudo considerada como el primer "anuncio" de la doctrina del retorno—, donde Nietzsche usa dos veces la misma formulación para describir la recurrencia, "una y otra vez innumerables veces [*noch einmal und noch unzählige Male*]" [N II 202]. Este término juega un papel decisivo en muchísimas partes de sus escritos, entre las que se encuentran aquellas que señalan la unilateralidad reprimida en la base de las binariedades metafísicas; por ejemplo, en sus cuadernos comenta:

> La 'A' de la lógica es, como el átomo, una reconstrucción de la cosa; si no captamos esto, sino que hacemos de la lógica un criterio de ser verdadero, estamos en camino de plantear como realidades todas esas hipóstasis: sustancia, atributo, objeto, sujeto, acción, etc.; es decir, de concebir un mundo me-

tafísico, es decir, un "mundo real" (éste, sin embargo, es el mundo aparente *otra vez*) [N III 538].

El "mundo real", independientemente de cómo haya sido concebido hasta ahora, ha sido siempre el mundo aparente *otra vez* [N III 689].

Ya sea por inspiración judaica o platónica, el monoteísmo parte de hipostasiar el elemento diferencial del animal humano. Debido a que el espíritu, la personalidad, la razón y la ley se han tomado como características definitorias del hombre, uno encuentra el cosmos aplastado bajo un espíritu absoluto, una personalidad infinita, una razón pura y una justicia perfecta. Cuando uno se enfrenta a la intimidación gótica, sinónimo de la cultura occidental, es difícil volver a explorar el hecho de que uno simplemente está tratando con una bestia a la que le benefician ciertas dosis de astucia superior, una facilidad hipertrófica para la transferencia de información y un pulgar oponible.

El significado de humanidad es el de un abuso de los vencidos; la transformación de la diferencia intensiva en disyunción metafísica. El sentido libidinal del platonismo, por ejemplo, consiste en la paralización de un ascenso intensivo de acuerdo con un concepto exhaustivo. La espiritualización intensiva se fija como espíritu consumado, nivelando así el deseo en la meseta estancada del idealismo teológico dominado por la cristiandad. Sobre esta meseta, el progreso extensivo sigue siendo posible —el crecimiento científico, técnico e industrial, por ejemplo—, pero tal desarrollo está rígidamente limitado por su petrificación libidinal infraestructural; aprisionado en la humanidad, cuya primera instancia fue Sócrates, y cuyo límite horizontal es Cristo.

Los trazos generales del diagnóstico de Nietzsche son ampliamente conocidos:

> Considero la vida misma como un instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerza, de poder: donde la voluntad de poder falta, comienza la decadencia. Siendo así, reivindico que esta voluntad falta para todos los valores más elevados de la humanidad; que los valores de la decadencia,

> los valores nihilistas, tratan de alcanzar el dominio bajo los nombres más sagrados [N II 1167-8].

La devaluación de los valores más elevados, la convulsión en el cenit del nihilismo es lo que aborta a la raza humana. Habiendo polarizado lo alto y lo bajo de la extensión, la humanidad se encuentra desprovista de sus ídolos —purificándose a sí mismos hasta una inexistencia manifiesta— y, por lo tanto, se sumerge vertiginosamente en sus abyectos valores; animalidad, patología, sensualidad y materialidad. Al final de la civilización humana hay, pues, una regresión impulsada por el cero, un violento espasmo de recaída cuyo motor es la cavidad de un telos extinto; la muerte de dios. La religión del cero.

Como criatura del cero, el superhombre no supone un avance conceptualmente inteligible sobre la humanidad. En cualquier caso, tal cosa es estrictamente imposible. La humanidad no puede ser exacerbada, solo abortada. Primero es necesario excavar la bestia antropoide embrionaria en la raíz del hombre, para reabrir la serie intensiva en la que se encuentra insertada. Si el superhombre supone un ascenso que va más allá de la humanidad, lo es solo en el sentido de provocar una redirección de su feto intensivo. Por eso, el superhombre es predominantemente regresivo; un paso atrás de la extensión para saltar en intensidad, como el retroceso de la cuerda de un arco.

El cero es el elemento de transmisión que integra los impulsos activos y reactivos al término del gran divorcio platónico entre naturaleza y cultura. El cero es indiferenciable sin ser una unidad, y todo vuelve a reanudarse a través del cero. El eterno retorno —idea nihilista donde las haya— inicia todo de nuevo, mientras la historia es revitalizada a través de la indiferenciación nihilista entre cero entusiasmo y el entusiasmo por el cero. El nihilismo pasivo constituye el cero de la religión, mientras que el nihilismo activo constituye la religión del cero. Por un lado, el pesimismo metafísico de Schopenhauer como "un budismo europeo" [N II 767], por el otro, el pesimismo dionisíaco de Nietzsche como exaltación de la disolución. En el orden de la representación bilateralizada, la "voluntad de nada" [N II 837, 863] es de una profunda ambivalencia:

> "O terminas con tu veneración o con *tu yo*". Esto último sería nihilismo; pero ¿no sería lo primero también nihilismo? He aquí la cuestión [N II 212].

El nihilismo, como historia concreta, es lo mismo que el cristianismo y, solo porque el cristianismo es tan imposible como real, la naturaleza escapa a ser estigmatizada hasta sus cimientos por el culto al Nazareno. El cristianismo, en tanto inconsistente con la materia, se repite consistentemente con la materia y, por lo tanto, inconsistentemente consigo mismo. Es este el motor del nihilismo; el gran cero, generador impersonal de la naturaleza y la cultura en su incomposible consistencia.

El cristianismo, como Nietzsche insiste una y otra vez en *El Anticristo*, es judaísmo *otra vez* [*noch einmal*]. "La expectativa popular por un Mesías pasó a primer plano otra vez" [N II 1202], escribe en la sección 40 de *El Anticristo*, y dos páginas después, dejándose llevar un poco: "el instinto sacerdotal de los judíos perpetró el mismo gran crimen contra la historia otra vez" [N II 1204]. Contrariamente a la corriente del antisemitismo teutónico y su proyecto de helenizar, arianizar y wagnerizar a Cristo, Nietzsche se muestra tenaz en su afirmación de que el cristianismo no es más que una recurrencia del monoteísmo judío; que no se trata de una mera repetición, sino de un retorno que exacerba y corroe. "El cristiano, esta *última ratio* de la mentira, es el judío otra vez; tres veces incluso" [N II 1206]. La historia de la población europea ha sido presa de los fanáticos del Uno; víctima de la propagación de una onda de similar catástrofe que la del monoteísmo, esa que viviseccionó culturalmente a las antiguas tribus guerreras hebreas en la turba descompuesta de apóstoles y primeros cristianos, acurrucados en indigente miseria bajo la sombra de la cruz.

Este "otra vez" —la recurrencia— no nos dice que una identidad se repita, excepto cuando el pensamiento es devastado por la reciprocidad y la monológica de la razón. El monoteísmo no se repite, sino que es exacerbado nihilísticamente por el cero unilateral, y es irresistiblemente conducido hacia la muerte de Dios, donde consuma su verdad. El pensamiento de Nietzsche goza, en ese sentido, de un rigor brutal:

> Ese pequeño movimiento rebelde, bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret, es otra vez el instinto judío, es decir, el instinto sacerdotal, y no tolerando ya al sacerdote en tanto que realidad, supone la invención de una forma de existencia aún más indigente, una visión del mundo aún más irreal, que la que condiciona la organización de una iglesia. El cristianismo niega la iglesia... [N II 1189].

Cuando el odio de Nietzsche por el cristianismo alcanza su clímax, se convierte en una reiteración obsesiva del Uno. Uno, uno, uno, una y otra vez, monotonoteísmo [N II 1179] como lo llama Nietzsche; un Dios cuya tríada especulativa colapsa todo en el uno, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, el poder, la benevolencia y el conocimiento, la sencillez, la igualdad y la individualidad ontológica del alma, la totalidad del universo apocándose colectivamente por un fanatismo fálico para revertir en una forma monolítica. El trinitarismo cristiano supone la demostración de que todo vuelve al Uno a menos que sea cero. Establecer la cuestión de la diferencia como un conflicto entre uno y muchos es un error estratégico enorme (Occidente perdió el rumbo en este punto), el problema real no es uno o muchos, sino muchos y cero. Nietzsche escribe:

> Dondequiera que haya muros, inscribiré en ellos esta eterna acusación contra el cristianismo; puedo escribirla con letras que hagan ver incluso a los ciegos... Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única grande intimísima corrupción, el único gran instinto de venganza, para el que ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, pequeño; yo lo llamo la única inmortal mancha deshonrosa de la humanidad... [N II 1235].

*

Esta imperfección no es una cicatriz, sino un callo, porque la asociación entre Dios y el hombre se traduce a una cuestión de relaciones laborales. El ser unitario constituye el orden del trabajo. Dios crea y conserva, el hombre trabaja duro; la teología apesta a sudor. Mucho antes que Marx, el monoteísmo fue el que transformó ilusoriamente la tierra en un asilo para pobres.

> En cuanto nos imaginamos a alguien que es responsable de que seamos así o asá, etc. (Dios, la naturaleza), y, por tanto, le atribuimos el propósito de que debamos existir y ser felices o desgraciados, corrompemos *la inocencia del devenir*. Entonces tenemos a alguien que quiere lograr algo a través de nosotros y con nosotros [N III 542].

La historia es una historia industrial y solo tiene un objetivo, que es Dios. El nihilismo supone la pérdida de este objetivo, la anulación del fin del hombre, la reversión de todo trabajo al desperdicio. En este sentido la historia es abortada por el cero. Hay quienes, en su afán por continuar con el esfuerzo, consideran al superhombre de Nietzsche como una nueva meta, una restauración de la teleología, una tarea conmensurable con la "nihilación" de la historia. Incluso quizás el propio Nietzsche sucumbe en ocasiones a tal tentación, después de todo, el protestantismo alemán le había envenenado la sangre. Sin embargo, hay que insistir en que el mundo del trabajo perece con el Uno y que el cero es un motor de guerra.

> Cuando la verdad entre en la lucha contra las mentiras del milenio, vendrán sismos, terremotos, un desplazamiento de la montaña y del valle como nunca se ha soñado. El concepto de política se sumirá entonces por completo en una guerra del espíritu, todos los edificios de poder de la antigua sociedad saltarán por los aires; todos ellos se apoyan en la mentira: habrá guerras como nunca ha habido sobre la tierra. A partir de mí, por primera vez, habrá una *gran política* en la tierra [N II 1153].

Entre la guerra y la industria hay una diferencia unilateral; la industria es diferente de la guerra y otra vez guerra. Por eso la gran política no supone únicamente un episodio de guerra, sino la propia tendencia de la recurrencia en su ferocidad. Nada es grande salvo el cero, y la gran política es aquello de lo que la propia polis es víctima. Por tanto, Nietzsche es completamente incapaz de claudicar ante el dicho aristotélico, de la *Política*, de que "el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza" [Pol 16], afín a su afirmación de que "los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes" [Pol 11]. En su raíz desinhibida y

extravagante, la guerra no sirve al Estado. Ya incluso en sus primeros escritos, Nietzsche es explícito en que el orden de dependencia supone todo lo contrario y que la polis —junto con su integración télica— es una consecuencia del militarismo prepolítico. En un texto de principios de la década de 1870 llamado *El estado griego*, Nietzsche señala que:

> Quien contempla la guerra y su posibilidad uniformada, el ejército [*Soldatenstand*], en relación con la esencia del Estado anteriormente esbozada, debe llegar a la conclusión de que a través de la guerra y el ejército se pone ante nuestros ojos una imagen, o quizás más bien un plano, del Estado. Aquí vemos, como efecto más general de la tendencia a la guerra, una inmediata separación y división de las masas caóticas en castas militares, sobre las que se levanta, piramidalmente, el edificio de la "sociedad guerrera" sobre el estrato más bajo, más amplio, más servil. El propósito inconsciente del movimiento obliga a cada individuo a someterse a su yugo y genera, incluso con naturalezas heterogéneas, una transformación química similar de sus propiedades, hasta llevarlas a una afinidad intencional [N III 284].

Más tarde, y siendo de una importancia mayor, Zaratustra nos dice:

> Debes amar la paz como un medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga. [...] No te aconsejo que trabajes, sino que luches [N II 312].

Aquí quedan plasmadas las palabras más profundas de la historia del pensamiento militar; la comprensión libidinal de la paz como diferenciación unilateral de la guerra. En su plano extenso o político, la guerra aparece como la yuxtaposición antagónica de fuerzas consteladas, pero en su eje intensivo o cósmico constituye una metamorfosis de fuerzas; su descomposición relativa desde conjuntos y propósitos estratégicos hacia fragmentos e iniciativas tácticas; excitaciones disolventes al borde del cero, el Pólemo sin metas del flujo heraclitano. Extensivamente, la guerra puede parecer orientada a la apropiación, la dominación y la subordinación, pero

se desarrolla intensivamente a partir de tendencias de sutilización, infiltración y disolución. No es que haya simplemente un deseo de guerra, nombrado de diversas maneras por Nietzsche como la "sed de destrucción" [N III 821], "la pulsión de destrucción, el anarquismo, el nihilismo" [N III 708], y "la voluntad de nada" [N II 900, III 738], sino más bien que la guerra en su sentido intensivo es el deseo mismo, la recurrencia convulsiva, el cero unilateral.

*

Los tres grandes discursos económicos de la modernidad tienen su origen en Marx, Freud y Clausewitz. En cada caso, lo que se busca es una comprensión rigurosa del excedente, y en cada caso este es principalmente considerado como un éxito; ya sea beneficio industrial, satisfacción psicosexual o ventaja militar. El sexo y la guerra pueden parecer industriales, el trabajo y la guerra libidinales, o los negocios y el amor como la guerra. ¿Es la lectura de Lenin de la Primera Guerra Mundial más convincente que la de Freud (pensemos en Jünger), o que la lectura de Foucault de la historia industrial? Estas preguntas son complejas y se pasan por alto fácilmente en un afán de reducción. Además, Marx ya ve que la economía política posee unos rasgos irreduciblemente militares ("la llamada acumulación originaria"), al igual que Freud ve que la psique es un campo de batalla. Se producen y se desean guerras, se libran conflictos industriales, se erotizan las mercancías. El animal humano parece trabajar, follar y luchar, sin lograr definición alguna en términos de límites seguros.

Bataille no duda en lo que respecta a esta cuestión: sitúa la guerra y la industria dentro de una economía general como las respectivas tendencias al gasto inútil y productivo. La guerra es el libre movimiento del flujo solar a través de la tierra, mientras que la industria es su inhibición, de modo que la guerra está imbuida de características sagradas; la irracionalidad, el horror y la gloria incendiaria de la "donación de sí mismo [*le don de soi*]" [VII 237, 242, etc.]. Esto refuta inmediatamente la reducción leninista de la guerra a motivaciones productivistas, apoyándose en cambio en una explicación freudiana (tardía) de los impulsos tanatrópicos básicos. La guerra no es el parásito de la producción, menos aún su instrumento.

La guerra es más bien prisionera de la producción; su reprimida fuente de energía, desbordamiento y catástrofe implícita. Lejos de ser un monstruo de producción frankensteiniano, la guerra posee una genealogía solar.

La guerra no se entiende aquí en un sentido clausewitzeano, es decir, como un instrumento normativo. La guerra en su sentido radical no es un instrumento de ningún tipo, y mucho menos político. La relación de la guerra con lo político no es (en realidad) de subordinación técnica, sino más bien de lo que no está circunscrito al campo de su circunscripción potencial. Solo cuando ha sido domesticado y, en su tropismo, inhibido para su total disolución, el perro triste que conocemos como "guerra" puede ser sometido a la política; como la potencia negativa del Estado. Por tanto, la guerra escapa a una definición clausewitzeana, aunque esto no entra en disputa con la gran pertinencia del pensamiento de Clausewitz ante sus formas serviles. Sin duda, *Krieg*, la guerra, está indeleblemente marcada por su servidumbre prusiana, pero esto no tiene por qué borrar sus rasgos más salvajes; la nobleza cosmológica descrita por Heráclito y las líneas de complejidad hidráulica trazadas por Sun Tzu. Incluso hay un sentido ineludible en el que la guerra es hermosa —especialmente si se la compara con la sórdida idiotez del trabajo— ya que incluso sus formas abyectas desbordan en algo áspero, fluido e indómito. La guerra supone un lujo de oportunidades, algo bastante consistente con su terrible fealdad en tanto que vampiro detestable que porta tras de sí una carnicería espantosa, resultando el caldo de cultivo pantanoso de diversas alimañas y plagas. Sea cual sea su terrible atractivo, no hay nada más profundamente degradante que la guerra. Solo ella es verdaderamente *vil*.

La palabra "guerra" extrae todas las connotaciones cruciales de su sentido del de ser el impulso a la disolución, tal y como Freud la describió a raíz de la Primera Guerra Mundial. La salvaje naturaleza oceánica siempre resulta ajena a la civilización, independientemente de las formaciones de compromiso que parezcan unificarla. La guerra irrumpe convulsivamente en la historia de las civilizaciones como una pérdida de control, parcialmente gestionada (con diversos grados de destreza) por intereses políticos en competencia.

Tal interrupción se experimenta como una regresión deshumanizadora; el resurgimiento de una alergia, imposible de eliminar, a la integridad, para la que el "hombre" es una circunscripción. Es un rasgo incidental de la explicación de Freud el que uno vea incluso la contienda armada de los estados europeos como una sacudida tremendamente inhibida hacia la violencia fundamental de libre flujo del deseo. La civilización (con su militarismo concomitante) es la guerra sujeta a represión, y la energía de la guerra es Tánatos; se trata de hidráulica fundamental.

*

Existe una tendencia cronológica a la desmilitarización en las obras de Bataille, con el ardor por la guerra insurreccional que tipifica sus primeras disputas desapareciendo rápidamente de su obra desde principios de la década de 1940 (aunque no con la firmeza que él mismo sugiere [VII 461]). La exigencia del sacrificio se interpreta cada vez más como una de guerra preventiva [VII 31-3], que se desliza precariamente hacia el estado abyecto de un *medio* para la preservación de la paz. Independientemente del interés que tales malabarismos políticos puedan tener desde la perspectiva de la biografía reconstructiva y la pontificación moral retrospectiva, sus consecuencias para el desarrollo de la economía general son insignificantes. Si aprobamos o desaprobamos la guerra, al fin y al cabo, no es el problema (todo lo que podríamos llegar a aprobar sería, en cualquier caso, menor que la guerra, la disputa sobre esta cuestión es superflua; la guerra es un mal espantoso, y aprobarla supone dejar de ser humano).

La guerra no es un mal, sino el mal en sí mismo. Todo empleo libertino e imprudente de los recursos productivos de la humanidad posee un carácter militar; compactado a partir de la violencia anárquica, la prodigalidad sin sentido, la contestación, la regresión, el contagio y la heterogeneidad. Por eso, la criminalidad goza de un sentido arcaico como agresión a la comunidad (cuyas reliquias sobreviven en el bandidaje y en la infraestructura militar de las formas penales), y por qué el inconsciente se metaforiza espontáneamente como insurgencia. Las orgías de Sade comparten este principio militar; "gobernadas" disolutamente por la fuerza, la traición, la gloria

sacrificial y la inmundicia. Se trata del colapso de la pacificación centralizada del populacho, que es a la vez el espacio histórico y literario del texto sadeano; la desintegración desigual de la sociedad en grupos armados, bandas de ladrones y forajidos, a medida que fuerzas heterogéneas cruzan los exhumados campos de batalla del régimen en descomposición, arrastrando el vicio, el desorden y la ruina a su paso.

*

La guerra es la sinrazón, pero ¿qué es la razón? Es algo así como una perla; el síntoma de una irritación prolongada. Cuando un pueblo se vuelve filosófico, siempre encontramos una institución de tortura. En el mundo occidental, el instrumento básico de esta tortura, la misma cámara o *territorium* de la crueldad, se ha llamado alma. Como una celda negra, húmeda y helada, siempre ha supuesto un tormento en sí mismo. Europa ha estado encadenada en el alma, colgando de las muñecas ensangrentadas, hasta ansiar la destrucción con una sed agostada y nauseabunda. "Inspirada" por el símbolo de su Dios crucificado, ha vivido una cruzada perpetua.

Con la energía inmensa, casi inexplicable, que surge de la furia controlada, los filósofos han cuidado del gusano carnívoro que carcome nuestros cerebros. Quizás pensaron que si podían saciarlo con una ética su ansia devoradora disminuiría por un tiempo, pero dicho juicio atestigua un severo deterioro del instinto militar. El mismo intento de regatear ya supone una devastadora derrota. Reconocer la debilidad, esperar una respuesta, defenderse... Todas estas son posiciones incompetentes que adoptar. A nivel táctico a veces puede ser necesario volver a adoptar una postura defensiva, pero la gran estrategia comienza y termina con un compromiso con la iniciativa; con la ofensiva. El pragmatismo es finalmente indisociable de la agresión. Debido a una idiotez estratégica por parte de sus filósofos, Europa ha tratado de hacer las paces con su alma, pero incluso *estimulada* sin piedad, la mutilación continúa, y con cada mordisco sufrimos e intuimos el yo.

La disipación del alma no se vería reflejada en el pensamiento como objeto de representación teórica. Existiría algo casi conmovedor en que Hegel trate de aferrarse con ímpetu a la filosófica *Auflösung*

si no supusiese algo tan lamentablemente estúpido. Solo hace falta recurrir a la psicología más rudimentaria para saber que mientras "yo piense" la teoría será simplemente una broma despiadada; una forma de provocar una apoplejía en el sistema nervioso. Todo lo que es pensado bajo el modo sombrío de la responsabilidad solo puede registrarse como una irritante agravación, puesto que es precisamente el ego el que es incapaz de disolverse en el pensamiento; repiqueteando con sus cadenas a través de los laberintos de la confesión, transformando el flujo de energía en representación, en frustración. Cuando hablamos resuena como una piedra afilada en nuestra garganta. Hace poco más de dos milenios comenzamos a toser palabras nuevas y extrañas entre sangre y bilis, y en ciertos lugares la insoportable tortura de la libido comenzó a llamarse "filosofía".

> Los alemanes han empleado medios temibles para contenerse, para hacerse dueños de sus instintos *básicos* y de su brutal crudeza: pensemos, por ejemplo, en los antiguos castigos alemanes, la lapidación, la rueda (¡una invención que pone de manifiesto el genio alemán en el ámbito del castigo!), por no hablar de terminar clavado en una estaca, o de ser pisoteado o desmembrado por caballos ("descuartizamiento"), así como la ebullición del criminal en aceite o vino (todavía presente durante los siglos XIV y XV), el tan fabuloso desollamiento, o incluso el puntual uso del desgarrador de senos; sin olvidar cuando se cubría al malhechor con miel y se le dejaba bajo el sol abrasador para ser pasto de las moscas. Con la ayuda de tales imágenes y procedimientos la memoria siempre guardaba en su haber cinco o seis "no lo haré", que fundaban las bases para vivir bajo las ventajas de la sociedad y, ¡cómo no!, con la ayuda de este mecanismo se entraba finalmente en "razón". ¡Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre los afectos, todo ese tenebroso asunto llamado reflexión, todos esos privilegios y adornos de los hombres: cuánto se ha llegado a pagar por ellos! ¡Cuánta sangre y horror tiznan los cimientos de todas las "cosas buenas"! [N II 803-4].

Los filósofos son vivisectores, cirujanos que han eludido la moderación hipocrática. Tienen la inteligencia reptil y precisa que

comparten todos aquellos que experimentan con los seres vivos. Quizás no haya nada tan profundamente helado como el sentimiento de un verdadero filósofo, dado que es necesario ser bastante desapasionado para que uno encuentre las cosas teóricamente *intrigantes*. El pensamiento *fuerte* depende siempre de una experimentación, en su estilo más severo; "corta, luego mira". No es fácil ser amigo —o el cuerpo— de un filósofo. Siempre han entendido que, si uno no se *entretiene* con el sufrimiento, no tiene mucho sentido intentar razonar.

> Es el gran dolor, ese largo y lento dolor que se toma su tiempo, y en el que nos quemamos como si de madera recién cortada se tratara, el que nos impulsa en un primer momento, a nosotros los filósofos, a alcanzar nuestra profundidad final, a terminar con todo resquicio de confianza, con todo lo bondadoso, lo velado, lo suave, lo promedio, todo aquello en lo que, tal vez, situábamos antes nuestra humanidad. Dudo que tal dolor "mejore"; pero sé que nos hace más *profundos* [N II 13].

"Impiedad" es una palabra que se dice con bastante facilidad y rapidez. Desempeñarla contra uno mismo y los demás es más difícil. Difícilmente podría decirse que es una virtud, no genera esperanzas y provoca dolor. Uno se sorprendería, quizás, de encontrarla a menudo. Sin embargo, la desoladora compulsión por el desierto —por la austeridad estéril— de alguna manera se regenera perpetuamente, como si hubiera un anhelo difuso e inarticulado por la futilidad de la obsesión.

En vistas a una historia lo suficientemente terrible, en la que los sacrificios inútiles se han vuelto algo automático —aburridos—, el nihilismo es fácil de explicar. Si uno quiere encontrarse *disponible* para el pensamiento, requiere de un código estricto, casi glacial. Primero se debe aprender a desarrollar un sentido depredador por cualquier cosa reconfortante que pueda ser eliminada de la vida. Por ejemplo, todos los pequeños lujos que, una vez saboreados, se han vuelto habituales; cada residuo de ocio e indulgencia enterrado en rutinas; así como todas las reliquias de antiguos aplacamientos (incluso cuando se disfrazan de disciplina, de castigos, de desesperación). Dado que el ser humano es un animal social, es inevitable

que —empujado más allá de cierto umbral— su soledad se vuelva miseria para él. Para generar "pensadores", esto debe exacerbarse al extremo. Uno debe buscar erradicar la capacidad de amar, o, más bien, como no es realista, hay que aderezarla con un cinismo duro y paralizador. Es de particular importancia que todo rastro de ternura —ese afecto tan peligrosamente dichoso— sean rigurosamente enterrados en el fango. La vida debe ser reducida a su estructura desnuda, y siempre queda por eliminar algo que uno había pensado erróneamente que era arquitectónico, pero que de hecho era algo bastante diferente: simplemente un *refuerzo*. Puesto que únicamente al dejarse caer, una estructura descubre su cadavérica erección: su columna vertebral.

La filosofía es una disciplina. Basta con una lectura casual de la *Genealogía* de Nietzsche para empezar a tomarse esta palabra en serio; para detectar su aroma mixto de dulzura y putrefacción, un aroma que delata innumerables derramamientos de sangre. Además, para aquellos entrenados por Nietzsche en una sensibilidad genealógica más aguda —uniendo dicho refinamiento con una tensa enfermedad de los nervios— se vuelve detectable una panoplia más completa de olores; el agudo aguijón del dolor fermentado, el moho de la desesperación prolongada y la rica ranciedad —exuberante en sus resonancias metafísicas— que solo madura en el miasma de la frecuente muerte prematura. Son pocos, si es que hay alguno, los que puedan contemplar sin pestañear el laboratorio de las culturas humanas, pero esto no constituye una opción: el verdadero proceso de entrenamiento del intelecto no está en exhibición. Aquellos fragmentos de atrocidad que accidentalmente permanecen expuestos, ya sea debido a la jactancia de la bestialidad de un enemigo derrotado, los conflictos intestinales dentro de un aparato de poder, los perturbadores efectos de una catástrofe natural o alguna otra razón de este tipo deben funcionar como síntomas de un horror generalmente reprimido.

Para que la violencia disciplinaria sea eficaz, es fundamental que se dé sin justificación alguna y, por tanto, que sea indiferente a la teleología, ya sea positiva o negativa. No debe parecer como si se *quisiera* algo. Porque la forma más directa de suavizar a un títere es

comenzar a darle explicaciones; eventualmente comienza a pensar que tiene *derecho* a que se le den razones.

Obviamente, el sufrimiento debe ser fútil para que sea "educativo". Por esta razón nuestra historia es tan ininteligible y, de hecho, nada de lo que era cierto ha tenido alguna vez sentido. "¿Por qué ha sido *necesario* tanto dolor?", nos preguntamos tontamente. Pero, precisamente, porque la historia no tiene sentido, hemos aprendido de ella, y se sigue tratando de una lección brutal.

El sufrimiento inútil siempre ha constituido la "filosofía práctica" de Europa, nuestro verdadero *evangelium*, comunicado a todos los rincones de la tierra con una dedicación incomparable. Después de todo, es el secreto de muchas cosas. Tanto poder únicamente se vuelve accesible en el punto en que se pierde toda capacidad para disfrutarlo, siendo mejor la miseria del amo que la miseria del esclavo. Por ello, entrar en el espacio de la razón siempre ha requerido escupir sobre los feroces placeres de los salvajes, resignándose en cambio a un vacío infinito.

*

La prosa académica tiene la excepcional capacidad de sumergirnos en una sublime pesadilla distópica: *¿es realmente posible algo tan espantoso?*, se pregunta uno. ¿Qué le pasó a esta gente? ¿Forma quizás parte de una broma elaborada? ¿Tal vez simplemente odian los libros? En cierto sentido, se puede llegar a admirar su capacidad para hacer que Nietzsche parezca un gerente de banco, Bataille un terapeuta ocupacional o Derrida de una importancia mundial, pero al final uno termina por vomitar. Este tipo de escritura es incomparable si es tomada como una introducción a la desesperación: cualquier universo en el que esta sea posible se condena a sí mismo (con dedos temblorosos, uno va pasando las páginas: *realmente hemos llegado a esto...*). Basta con leer un poco de academicismo genuino para acabar atormentado por apasionados sueños de ciudades incendiadas.

El *Sobre Nietzsche* de Bataille destaca por sí solo en las salinas de la "recepción" nietzscheana (no existe un término genérico que no resulte insultante en este contexto). Cualquier broma de Cioran

es de un valor inestimablemente mayor a la hora de tratar a Nietzsche que la totalidad del *Nietzsche* pesado e irrelevante de Heidegger. Las excepciones son bastante raras: el *Nietzsche et le cercle vicieux* de Klossowski tiene su valor, aunque apeste a filosofía trascendental, y el *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze se salva por tratarse únicamente de Deleuze (¡un académico que puede pensar!). Exceptuando esto, nos queda un vacío casi místico, los balbuceos de una sala de lobotomía.

Al topar con *Sobre Nietzsche*, uno hojea las páginas con creciente entusiasmo: ni rastro de academicismo o servilismo, una prosa que arde como una brasa en el vacío, precisión, profundidad, espíritu. El impacto es casi letal. La euforia resplandece casi dolorosamente durante semanas. ¡Por fin! Un libro cuya aberración está a la altura del propio Nietzsche; un libro enfermo y solitario. El hecho de que un libro así haya sido publicado incluso reduce el entusiasmo de uno por la erradicación universal de la especie.

¿Cómo iban a castigar los ridículos nietzscheanos a Bataille por escribir un libro tan hermoso y profundo sobre su maestro? La respuesta es simple: su falta de imaginación. "Hagamos lo mismo otra vez", gritan felices, "enterrémosle. Seamos de lo más profesionales a la hora de tratar con este peligroso animal y eduquemos otro enano renqueante".

*

Someramente, el compromiso de Bataille con Nietzsche es difícil de localizar. No siente simpatía por el anuncio del superhombre, su lectura exotérica del eterno retorno es apresurada y cruda, así como desdeñosa la de la voluntad de poder. Considera que la idea del superhombre supone un espectro residual del productivismo idealista, y en su primer ensayo "El viejo topo y el prefijo super- en las palabras superhombre y superrealista" (pero no en *overkill*) la alinea con las ambiciones del surrealismo, una posición que nunca corrigió. Considera que el eterno retorno es una táctica que desmotiva y que se encuentra agotada por su función negativa, en *Sobre Nietzsche* lo asocia con una "aceptación que no va precedida de ningún *esfuerzo*" [VI 159]. En cuanto a la voluntad de poder; ¿qué necesidad

hay de un impulso a la acumulación de fuerza en un planeta ahogado en la exuberancia solar? Por lo tanto, no es ninguna doctrina positiva la que atrae a Bataille al laberinto de la escritura de Nietzsche. Es atraído hacia estos textos por su "propio" carácter laberíntico, por la religión nihilista que los frecuenta, a la que se acerca a través de la muerte de Dios, titulándola "la voluntad de suerte".

La voluntad de suerte no supone un añadido al archivo de conceptos filosóficos. Es, ante todo, la subsidencia de *Sobre Nietzsche* desde la responsabilidad discursiva hacia un mosaico de citas, pasajes teóricos, poemas, aforismos, fragmentos y extractos de diarios, la mayoría escritos en primera persona. De esta manera prolonga la virulencia desintegradora de los escritos de Nietzsche con una exuberancia totalmente ajena a la pedantería académica. En la comunión de Bataille con Nietzsche ocurre algo que es absolutamente inconmensurable con el comentario, la exégesis o la interpretación. "Si la comunidad no existe", escribe, "el señor Nietzsche es un filósofo" [VI 27]. *Sobre Nietzsche* —como las "propias" obras de Nietzsche— es un espacio de comunidad más que una contribución a un corpus de trabajo académico. "Mi vida, en compañía de Nietzsche, es una comunidad, mi libro es esa comunidad" [VI 33]. No es, por tanto, un estudio, sino un pacto contra la industria, la reactivación de una guerra y, si Nietzsche ha de ser etiquetado como filósofo, es únicamente bajo el disfraz violentamente paradójico de "el filósofo del mal" [VI 16].

Frente a la fallida consolidación del industrialismo kantiano asociada con Hegel y la teleología, Bataille contrapone a Nietzsche y el riesgo desnudo del caos, la guerra, el erotismo y la entrega a lo sagrado. "No hay nada que desee, excepto suerte" [VI 161], por lo tanto, no la salvación, ni nada asociado con Dios que "por definición, no está en juego" [VI 84]. La voluntad de suerte ya no se resiente ante la irresponsabilidad de la inmanencia, figurando Nietzsche como el claro testimonio de que "a diferencia de Dios, el hombre no está condenado a condenar" [VI 81]. Bataille no protege nada (no se puede atentar contra lo sagrado): "la inmanencia constituye la propia impiedad" [VI 86]. Sin embargo, no hay religión que no sea fruto de la suerte, ni moralidad que no suponga una ne-

gación de la suerte. La moralidad es el dominio de las tareas, mientras que la religión se disuelve en el destino.

La voluntad de suerte constituye el sacrificio de la voluntad. Esto no quiere decir que la voluntad decrete su propio fin, ya que cualquier *acto* de rendición simplemente consolida la humanidad; ampliando su gama de posibilidades hasta la anulación. A diferencia de cualquier otro acto, la voluntad de suerte resiste el orden de lo posible, pero incluso su resistencia es involuntaria, una "fatalidad de trabajar mal, en el desorden" [VI 154]. Entre la suerte y la voluntad se da una imposibilidad o una diferencia unilateral, de tal modo que el sometimiento de la voluntad es en sí mismo un sometimiento por suerte. La suerte es todo aquello que ningún agente puede llegar a producir, y su alcance solo está circunscrito por (densas) ficciones. Es lo mismo que el tiempo [VI 140, 149]; el colapso del ser individualizado hacia la comunicación. "Los seres, los hombres, no son capaces de 'comunicarse' —vivir— más que fuera de sí mismos. Y como deben 'comunicarse', deben *querer* este mal, esta mancha, que, poniendo en sí el ser en juego, los hace penetrables unos a otros" [VI 48].

La suerte no es una reserva arqueológica y preontológica de posibilidades, pensar en ella de este modo es simplemente desplazar la ontología; reduciendo la suerte a la aleatoriedad una vez más. La suerte no posee esencia alguna fuera de su ejemplificación, lo que supone meramente una afirmación del antiplatonismo elemental suficiente, en principio (si no fuera de hecho ininteligible), para la generación de un pensamiento mínimamente materialista. La suerte no es una especie de infra-, *ur-* o super- ser, del mismo modo que no tiene en absoluto sentido que subrepticiamente "sea". Los "cimientos" del área donde se produce el accidente son incluso más accidentales que el accidente en sí.

La suerte tiene más de traición que de fundamento, es a la vez radical y gratuita, a través de ella el ser cae presa de su indeterminada exactitud. El ser obtiene únicamente una mota evanescente de su contingencia del hecho de que se encuentra afligido por el espectro lógico de una negatividad eliminativa. La parte más preponderante de su desviación proviene de su composición irresoluble,

más allá de la cual solo se da una fantasmática idealista. Si se conceptualiza el ser, mediante la sumisión a funciones lógicas (ya sea la de oposición a la nulidad o la de distinción de especificación arbitraria), se reconstruye de forma idealista en un proceso que es uno con la represión de la suerte. Lo que separa el materialismo bajo de la diferenciación escolástica entre composición y creación (que culmina en la meditación heideggeriana sobre el ser) es su realismo, el aceptar que *el ser es solo lo que es*. En otras palabras, el ser es indeterminado o *intensamente* innecesario.

Que el ser recaiga bajo el auspicio de la suerte significa que es *lógicamente intolerante*; matando por inanición a casi la totalidad del campo de posibilidad del recurso para la actualización. El contexto real de la lógica del ser (ontología) es el hambre. En este sentido el espinosismo proporciona un paradigma tan decisivo para la descompresión teórica de la intensidad, ya que está programado por el rechazo meticuloso de la intolerancia lógica del ser (algo necesario para una escritura de *deus sive natura*). Quizás solo aquí Spinoza sucumbe *abyectamente* a la tradición, cegándose a sí mismo ante el vertiginoso distorsionamiento modal que da fe de la psicosis de Dios y que se imprime en el pensamiento materialista como la violencia y el crimen.

No es que Nietzsche se pronuncie sobre la suerte de una manera que solo Bataille llega a decodificar, sino que en la obra de Nietzsche la suerte se desacopla de la prisión de la probabilidad, estallando en su exuberante inmensidad. La obra de Nietzsche no constituye una doctrina, sino una convulsión del azar, rompiendo la jaula del *nihil negativum* kantiano para acabar flotando en una locura positiva, "disuelta y libre" [VI 155]. Ya en 1936, en su artículo "Sacrificios", Bataille explora una antilógica cósmica de este tipo, en la que se entrelazan la improbabilidad irresoluble, la negación irracional y la complejidad compositiva interminable. Cuando se compara con el juego de combinación que acontece en un estrato inferior de composición, cada "ser" supone una improbabilidad tan violenta que Bataille lo etiqueta como "suerte". Si hubiera un estrato final de resultados, la suerte estaría subordinada a principios estadísticos, pero ocurre algo muy diferente. Existe un espacio abe-

rrante al que Bataille —tomando prestada una de las "metáforas" favoritas de Nietzsche— se refiere constantemente como "el laberinto".

CAPÍTULO X

EL LABERINTO

Las espirales, o galaxias, que despliegan sus gigantescos tentáculos de luz en el oscuro espacio, están formadas por innumerables estrellas o sistemas estelares reunidos en un "movimiento de conjunto". Las estrellas pueden ser simples o compuestas. Pueden, si se acepta que el sistema solar no es una excepción en la inmensidad de los cielos, estar acompañadas de un vórtice planetario y, del mismo modo, los planetas conocidos se encuentran a menudo duplicados por satélites. [...] Los cuerpos celestes, sean los que sean, están compuestos de átomos, pero, al menos, si se consideran aquellos cuya temperatura es mayor, los átomos de las estrellas radiantes no tienen ninguna posibilidad de pertenecer a otra composición particular en el interior de la propia estrella: se encuentran *en el dominio* de la masa estelar y de su movimiento central. Ocurre todo lo contrario con los átomos de la periferia terrestre (de la corteza y de la atmósfera), que se encuentran libres de este dominio: les está permitido entrar en composición en potencias que poseen una independencia desarrollada con relación al dominio de la masa. Toda la superficie del planeta está formada no solo por moléculas que unen, cada una, un pequeño número de átomos, sino también por composiciones mucho más complejas, algunas cristalinas y otras coloidales, que llegan, estas últimas a las potencias autónomas de la vida, de la planta, del animal, del hombre, de la sociedad humana [I 516-17].

La superficie de la tierra está formada por moléculas; cada molécula une un cierto número de átomos; las moléculas se unen a menudo, formando grupos de naturaleza coloidal o cristalina. Estos coloides son los que se ensamblan para componer la individualidad del ser vivo: la planta, el animal, el hombre, escapando así del movimiento general del mundo,

> constituyen cada uno un pequeño mundo aparte para sí mismos. Los animales, a su vez, son capaces de reunirse entre sí. Los humanos se aglomeran en pequeños grupos y los pequeños grupos en grupos más grandes, y posteriormente en estados. En la cima de estas *composiciones* uno se encuentra a la mayor distancia posible de la "naturaleza" [VII 188].

Benoît Mandelbrot camina a lo largo de una costa rocosa al atardecer. El borde del terreno es escarpado, conformado por una pendiente de rocas, guijarros y grava que va más allá de la arena, hacia los extremos elusivos de la complejidad. El océano es oscuro, un augurio de muerte.

Si el movimiento de una cosa se encuadra siempre dentro del cambio de una cosa aún mayor, equivale a una muerte parcial. Restos flotantes de algas, pequeños animales, huevas de pescado, detritos biológicos y partículas minerales se infiltran en innumerables estuarios. Parece como si estuvieran explorando los entresijos de las inmediaciones. Mandelbrot se pregunta *cuánto mide la costa de Gran Bretaña, se pregunta cuánto podríamos acercarnos*, cuán interconectados, cuán confusos podemos llegar a estar.

*

Los cuerpos no son volúmenes sino costas; penetrabilidades irresolubles, pero no delimitables, oportunidades para la descomposición real del espacio. ¿Cuántos orificios tiene el cuerpo humano? La transfusión osmótica de sustancias químicas salinas de una gota de sudor extraña impacta sobre un conjunto de células epidérmicas, como si de un coito aniquilador se tratara.

*

La tercera parte de *La experiencia interior* de Bataille se aproxima serpenteantemente hacia su insaciable conclusión a partir de una peliaguda discusión sobre la comunicación, abriendo un espacio fisurado y confuso titulado *El laberinto (o la composición de los seres)*. O más bien, desde una cierta perspectiva, desde una cierta *escala*, este espacio parece fisurado, como si su integridad fuera simplemente interrumpida.

El laberinto no supone una intervención en el ser, sino una infestación o un colapso irresolublemente complejo, reemplazando al ser por una corrosión ilimitada. El laberinto es la *imposibilidad positiva de escalas privilegiadas*; tanto la recurrencia de un detalle irreducible a través de escalas, como la recurrencia de una diversidad irreducible en las transiciones entre escalas. La heterogeneidad compleja no es suprimida por ningún refinamiento del enfoque, del mismo modo que tampoco son abordadas la simplicidad, la autonomía o la elementalidad; "el ser no está *en ninguna* parte" [V 98].

El laberinto constituye una complejidad que no puede determinarse como el predicado extrínseco de la sustancia; una complejidad que devuelve la pretensión de sustancialidad a la recesión no circunscrita de detallar aquello mismo que la anula. Al serpentear a través del laberinto, toda sustancialidad sucumbe a una implosión inconceptualizable; convirtiéndose simplemente en la clave de la precisión inconclusa de la porosidad. Solo existe una "relativa simplicidad" [V 98] y el no ser, o, al menos, el ser se difunde de forma irrecuperable debido a su propia "construcción laberíntica" [V 99].

El laberinto se construye mediante una recurrencia —una replicación a la deriva y una replicación de la deriva— que hace proliferar una fisión apolar: "dos principios, la composición trascendente de los componentes y la autonomía relativa de los componentes, regulan la existencia de cada 'ser'" [V 101]. Sea cual sea su nivel o grado, nunca se alcanza totalidad o simplicidad alguna, sino que siempre se da una composición o un componente, un compacto insoluble de integración y complejidad.

> Puedo admitir, de ser necesario, que, al desarrollarse a partir de una complejidad extrema, el ser impone a la reflexión algo *más* que una apariencia fugaz; pero la complejidad, que aumenta gradualmente, es, *más* bien, un laberinto en el que vaga sin cesar, en el que se pierde de una vez por todas [V 98-9].

*

No tengo la menor pretensión de alardear sobre mi competencia matemática; mi incapacidad para suscribirme a la supersti-

ción de los números ha paralizado mi intelecto en este sentido. Sin embargo, lo poco que entiendo sobre la afluencia de los temas del caos en las matemáticas sugiere que la disciplina se está desplazando en una dirección alentadoramente antiplatónica, lo que me lleva a efectuar algunas observaciones un tanto confusas.

La propia noción de "matemáticas del caos" se me antoja una domesticación grotesca, como el debilitamiento del caos en una aleatoriedad estadísticamente inteligible. Por esta razón, mi reacción inmediata a las matemáticas del caos fue la de una sospecha visceral, aunque ciertas cuestiones de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX me habían preparado para tratar la cuestión. Sin embargo, no es fácil imaginar que un matemático deje de ser platónico. Tampoco es fácil permanecer inmune a la seducción virológica de "una geometría de lo agujereado, lo marcado y lo roto, lo retorcido, lo enredado y lo entrelazado", como la resume Gleick en su libro de divulgación [Ca 94], o mantener una indiferencia hacia las exploraciones topológicas caracterizadas por la ortodoxia matemática como "monstruosas, irrespetuosas ante toda intuición razonable sobre las formas y [...] patológicamente diferentes de todo lo que se encuentra en la naturaleza" [Ca 100].

Un vistazo a la supuesta "esponja de Sierpiński" o "esponja de Menger" confirma y socava tales sospechas; es una forma homogeneizada, saturada de igualdades, estúpidamente geométrica, pero también irresoluble, paradójica, *insana*. Una esponja de Menger resulta de la recursión interminable de una operación sencilla. Un cubo se divide en veintisiete cubos más pequeños idénticos, eliminando el bloque central y cada uno de los seis adyacentes ortogonalmente. El marco resultante está formado por veinte bloques, que luego se tratan de la misma manera que el cubo inicial, y así sucesivamente, de forma recursiva. Cada transformación aumenta la superficie con tendencia al infinito y disminuye el volumen con tendencia a cero. Por mucho que se lleve este proceso a cabo, la esponja permanece cohesionada, y es posible trazar una línea en tres dimensiones desde cualquier punto de la superficie hasta cualquier otro. En su concepción ideal, una esponja de Menger es, pues, un modelo de inmanencia infinitamente compleja; un universo de distancias infinitamente intrincadas, sin profundidades inaccesibles ni rupturas absolutas. Superando una superficie, pero eludiendo el volumen, la esponja de Menger es una forma de entre dos y tres dimensiones, o de una dimensión fraccionaria; un fractal, por usar la terminología de Mandelbrot. Como la banda de Möbius del primer Lyotard, o el "espacio liso" de Deleuze y Guattari, se trata de una geometría libidinal sin recovecos inaccesibles, una topografía sin represión trascendente.

La esponja de Menger se enfrenta a nosotros como una figura cuasisólida inmóvil descrita (inasiblemente) en el espacio. Esto es intrínseco a su carácter matemático o ideal. Está trazada en una geometría que no nos perturba; los conceptos de espacio, tiempo, abstracción e infinito permanecen incontaminados. En este sentido, no es un "laberinto" (en el sentido de Bataille); admite la trascendencia absoluta, la subordinación, la objetividad ideal. Puede representar, sin embargo, un cierto horizonte de lucidez. La filosofía trascendental necesita ser escalada, al igual que la teoría del caos necesita ser profundizada trascendentalmente. Entre las escalas reales siempre hay una diferencia de condición/condicionado, pero esta diferencia es siempre escalar (nunca polar). A diferencia de una esponja de Menger, el laberinto no puede expresarse dentro de una cuadrícula trascendente, ya que traza un terreno incircunscribible de inmanencia. El espacio y el tiempo encuentran su construcción "en" el laberinto, o no lo hacen en ninguna parte. La escala supone una diferencia irreducible.

Al final solo existe el vacío del volumen, en el que el espacio y el tiempo cooperan en una continuidad total; un caos en el que todo se gasta. Sin embargo, un limo estelar se pega al vacío como si se tratara de una piel enferma, de modo que las ramificaciones de la esponja incrustan la muerte, formando una superficie sin profundidad real, en la distribución de las distancias a través de las escalas. Ascender por los estratos de la esponja supone "trascender" progresivamente una posición hacia la construcción intensiva en la que se describe. De la superestructura/macroestructura a la infraestructura/microestructura. Siempre una infraestructura más profunda y una superestructura más superficial (se asciende en profundidad,

pero la profundidad no es más que una complicación de los bajos fondos, y "uno" no está en ninguna parte).

Por un lado, dos orientaciones o direcciones de enfoque, la macroestructura y la microestructura; por otro, dos estados o calificaciones del espacio, la solidez y el vacío. Entre la macroestructura y la microestructura existe una relación o diferencia de analogía y asimetría. Como composiciones, cada estrato es análogo al otro, pero como estratos uno está disimétricamente compuesto por el otro. La macroestructura constituye la crudeza real o el desenfoque, pero su realidad difiere de sí misma ("esta" se encuentra difuminada). Esta "difuminación" es real, pero lo que está difuminado es la realidad (microestructura). Lo que está difuminado no es otra cosa que la difuminación, lo que la difuminación en sí "misma" es. La difuminación es real, la muerte está atrapada en la confusión.

El vacío excluye la solidez, pero la solidez no excluye el vacío. Esta ausencia de reciprocidad es consecuencia de que la focalización tenga consecuencias disímiles para la plenitud y el vacío. Solo el vacío se encuentra en todo momento estrictamente enfocado, y por ello es unilateralmente absoluto (la muerte es perfecta). En cualquier nivel de composición lo que aparece como vacío es vacío, pero lo que aparece como solidez es un compuesto que implica el agregado de lo desenfocado; tanto la solidez desenfocada como el vacío desenfocado. En la apariencia (un nivel de enfoque) el vacío y la solidez se excluyen mutuamente, pero en la realidad (lo desenfocado de cualquier nivel de enfoque, sus microestratos de composición), la solidez está contaminada por el vacío. La muerte es definitiva, pero la vida está indefinidamente corroída por la muerte. La solidez es, en realidad, vacío, pero la realidad es imposible (e inevitable).

¿Cómo debe interpretarse la relación entre la escala y su contenido? La dependencia de la solidez respecto a lo difuminado parece sugerir que las disimetrías de ambas parejas se alinean, y que la ascensión compositiva es generadora de solidez. La difuminación (o progresión escalar) equivaldría en este caso a una desviación variable del vacío, de modo que la composición ya no sea pensada como descripción estática, sino como acumulación dinámica. Esta es la descripción que da Bataille en *La parte maldita*, *La experiencia interior*,

Sobre Nietzsche y otros lugares. El crecimiento es inextricable del impulso integrador de la progresión escalar, en la que se funden la jerarquía de la depredación y la de la organización compositiva. Tal escala tiene un fin, pero no un origen, como síntoma de su asimetría básica. La regresión no tiene fin, ya que siempre hay una sutilización del afluente del que se recogen las anticipaciones de solidez, al desembocar en las cuencas macroestructurales de la organización. La progresión, sin embargo, tiende —entusiásticamente— a vaciarse en el mar. En otras palabras, hay, como insiste Bataille, una *cima*:

> Si comparo ahora la constitución de la sociedad con una pirámide, aparece como una dominación del centro, de la cima (se trata de un esquema tosco, incluso difícil). La cima condena incesantemente a la base a la insignificancia y, en este sentido, carcajadas ininterrumpidas recorren por completo la pirámide, impugnando gradualmente la pretensión de suficiencia de los seres situados en un nivel inferior. Pero el primer patrón de estas ondas emitidas desde la cima fluye de vuelta y el segundo patrón atraviesa la pirámide desde la base hasta la cima: esta vez, el reflujo impugna la suficiencia de los seres situados en un nivel superior. Esta impugnación, por otro lado, tratar de retardar su llegada a la cima hasta el último instante: no puede, sin embargo, dejar de alcanzarla. En verdad, el ser, innumerable, se ve en cierto modo sofocado por una convulsión reverberante: la risa, en particular, no sofoca a nadie, pero si considero el espasmo de las multitudes (a las que nunca es posible abarcar con una sola mirada), el reflujo —como he dicho— no puede dejar de alcanzar la cima. ¿Y qué ocurre si la alcanza? Desata la agonía de Dios en la oscura noche [V 107].

Imaginemos una esponja de Menger irregular, escalando a la baja de manera similar al conjunto de Mandelbrot, diversificando, y por lo tanto sin previsibilidad a través de las escalas (excepto la de la escalada prolongada "en sí misma"). Una vez que sus diferencias han sido despojadas de la periodicidad, debe ser imposible volver a lo mismo. Ocurre algo similar a un devenir, que liquida la materia/espacio en una complejidad mutante de flujos, con vectores y veloci-

dades diferenciados, conservando todavía recursivamente el detalle. Las corrientes derivan a través de la omnisuperficie, y dentro de las corrientes hay subcorrientes (y dentro de las subcorrientes...), y cada una parece flotar en un pseudovolumen generado por involuciones no resueltas del plano-esponja. Una fuerza que flota en el espacio-esponja no posee una velocidad determinada, sino que recorre distancias proporcionales a un nivel de resolución; divagando con sus microcomponentes en complejidades que prolongan indefinidamente su viaje. Dos puntos cualesquiera del espacio-esponja —aunque inmanentes entre sí— trazan una distancia no simplificable que no puede recorrerse *a todas las escalas* en un periodo determinado. Contrariamente a lo que podría sugerir una similitud superficial con la paradoja de Zenón, esto no resulta del carácter formal de un argumento, sino de las características materiales de un terreno.

El espacio-esponja constituye la imposibilidad positiva de los límites resolubles, y por tanto de las entidades discretas, las acciones decidibles, los vectores no problemáticos, las identidades lógicas y las representaciones adecuadas. No hay representaciones de ningún tipo, únicamente placas o escalas flotantes, inmanentemente distanciadas entre sí por una superficie indeterminadamente enrevesada. En el espacio-esponja la espacialidad pura no puede delimitarse de la materia como concepto discreto, sino que conspira con la materia en la única realidad posible para ambas: la complejidad. Las distancias proliferan entre el detritus oceánico de una ribera en retroceso, con la perspectiva de una univocidad ideal difundida irremediablemente a través del detalle recurrente de la materia baja. "No puedes llegar a imaginar el grado de aberración que es posible alcanzar" [II 405]. El espacio-esponja constituye una "escala de los seres" [II 293], "escala de la composición" [II 305], o "escala de las formas" [II 293-4] que no tiende a la simplicidad, a la idealidad o a la pureza en modo alguno, que nunca se vuelve cefálica, limitada, teleológica; se trata de un eje de recesión *sin cabeza.*

*

> Yo os enseño el amigo y su corazón rebosante. Pero hay que saber ser una esponja si se quiere ser amado por corazones rebosantes. [...] Así habló Zaratustra [N II 325].

La razón se pudre a pedazos en el espacio-esponja, porque todos los conceptos polares que proporcionan su estructura dependen de la represión de las diferencias escalares. La forma está infestada por la materia, lo abstracto por lo concreto, lo trascendente por lo inmanente, el espacio por el tiempo (no solo sucumben lo ideal/real, lo real/virtual, lo infinito/finito, lo simple/complejo, sino también lo euclidiano/fractal, lo absoluto/escalar, lo consistente/esponjoso). La vida está infestada por la muerte; infiltrada terminantemente por la realidad insuspendible de su pérdida. No existe identidad ni alteridad integral alguna, únicamente zonas-esponja difusas, latiendo al compás de potencias comunicativas indeterminables. No se trata simplemente de enfermedades letales, sino de la enfermedad de la letalidad; un laberinto de contagio, tejido irresolublemente en la muerte.

"Geometrías" caóticas (pero que no son geometrías), enfermedades, fluidos, guerras, alimañas y deseo; todos los aspectos de un desorden irreducible. Un desorden que no goza de la simplicidad de la amorfidad, la homogeneidad, la entropía o el limo consistente, no, se trata de un verdadero desorden; imperfectible, impensable (incluso negativamente). El desorden no es líquido, sino diferencialmente liquidado, *fraccionado en cada nivel* entre una solidez y una liquidez que no significan nada por sí mismas, un poder de infiltración que no puede ser polarizado. Las partes de un líquido tienen velocidades, trazadas en el espacio geométrico, y polarizadas entre la inmovilidad y la celeridad de la luz, pero los componentes de una fluidificación tienen diferentes niveles de rapidez; espacializaciones, o tasas diferenciales de devenir. Se tratan de complicaciones recursivas de la geometría, arbitrariamente proyectables como la desviación de una norma energética, ilimitadas en ambas direcciones escalares. La velocidad puede representarse geométricamente, pero la rapidez "conforma" el espacio. Es decir, no se da un espacio trascendental, no hay una espacialidad última (ya sea en tanto que más "elevada" o más "básica"), no hay una red, una topología o un terreno final, no hay una geometría absoluta ni un estrato legislativo. Solo escalas a través de las que todo sucede; un laberinto que nunca puede ser "puesto en perspectiva".

El espacio es "en sí mismo" profundo y retorcido, un "abismo mortuorio de libertinaje" [IV 327], lo que en absoluto quiere decir que tenga tres dimensiones. Su profundidad no se aleja de la superficie, sino como una complicación laberíntica. El espacio (esponja) posee la profundidad de la eternidad nietzscheana; una profundidad de un enrevesamiento interminable, atravesada por la recursión y la asincronía. Lejos de ser sinónimo de una dimensión espacial, la profundidad del espacio proviene precisamente de la imposibilidad de darse una posición maestra geométrica o cartográfica desde la que se puedan trazar escalas en un espacio consistente. Tampoco se puede exteriorizar el tiempo en relación con el espacio, ya que ambos se coefectúan como recursividad, en el sentido de una intrusión incomprensiblemente difusa. No es ninguna objetividad trascendentalmente espacializada la que se complica a través del escalado, sino la espacialidad "como tal".

> Caigo en la inmensidad
> que cae sobre sí misma
> es más oscura que mi muerte [III 75].

*

La diferencia entre trascendencia e inmanencia es una cuestión de volumen e intrusión. En la recesión a través de las escalas los volúmenes son disimétricamente devastados por las intrusiones, y sin embargo la esponja-espacio —como un "todo"— nunca revierte a la simplicidad del vacío. La erosión unilateral efectuada por la muerte real corrompe al ser por vía de interminables complicaciones. La trascendencia es igual de impotente ante la feroz indiferencia de la inmanencia; pierde cada encuentro, erosionándose un poco más cada vez, a lo largo de un proceso que nunca se resuelve en una negación homogénea.

La discusión más rigurosa desde el punto de vista filosófico de esta diferencia en la obra de Bataille se encuentra en su *Teoría de la religión*, escrita probablemente a mediados o finales de la década de 1940, y publicada finalmente en 1974. Aquí es donde delinea más plenamente su pensamiento sobre la trascendencia; un término que emplea sistemáticamente a lo largo de sus textos más teóricos para designar el *estado de separación*. Como él mismo señala:

> El objeto [...] tiene un sentido de continuidad indistinto, que se opone a la inmanencia o al flujo de todo lo que es, que este trasciende. Es rigurosamente ajeno al sujeto, al yo todavía ahogado en la inmanencia [VII 298].

Esto no quiere decir que haya primero un yo para el que luego se separa el objeto por su trascendencia, es, más bien, que el yo y el objeto son hipostatizaciones simultáneas de un flujo interrumpido. ¿Qué podría ser un "yo" que careciera de toda distinción, que se derramara libremente en la muerte y se perdiera en la "inmensidad inmanente, donde no hay separaciones ni límites" [VII 306]?

Los tres esquemas tradicionales de la diferencia —lógico, empírico y trascendental— presuponen la distinción previa entre sujeto y objeto. A lo sumo, esto se debe a que, en su sentido moderno, los tres se han fijado históricamente en un uso epistemológico (preguntando: ¿cómo llega un sujeto a conocer un objeto?). La filosofía trascendental sofistica la relación sujeto/objeto, pero mantiene su orientación fundamental, de modo que el logro más célebre de Kant fue haber consumado la epistemología (de un modo que es heredado y reajustado trivialmente por nuestra filosofía contemporánea de la ciencia). Esto no quiere decir que la diferencia entre sujeto y objeto permaneciese incuestionada entre los siglos XVI y XVIII, al contrario; casi todos los conceptos centrales de la filosofía en juego desde Descartes hasta Kant han servido en algún momento para investigar y determinar esta diferencia. La cuestión que permanece reprimida en la historia de la filosofía occidental hasta Kant no es la de la articulación entre sujeto y objeto, sino la de la diferencia entre la propia distinción sujeto/objeto (conocer) y la materialidad inarticulada o no objetiva (desconocer). En la cúspide, con Kant, se da una razón para este silencio, pero la cuestión de la diferencia real en la raíz del conocer únicamente se plantea para ser juzgada como *imposible*, porque la diferencia (en este momento) pertenece totalmente a la interioridad del sujeto.

La epistemología toma como problema la relación entre la representación subjetiva y lo objetivamente representado —pudiendo ser una relación problemática (escepticismo) o no problemática (dogmatismo), de diferencia (realismo) o de identidad (idealismo

subjetivo)— pero lo que se evade en todo este cálculo de permutaciones es la relación entre el conocer (separación sujeto/objeto) y lo que no es conocer, o el sentido de lo que escapa al pensamiento más que como objeto desconocido, es decir, más que como lo real "detrás" de la representación del objeto (el noúmeno de Kant sigue siendo esto). Para diferenciar entre el correlato real del objeto (o sustancia real epistemológicamente determinada) y lo desconocido incondicionado Bataille no refiere simplemente a la materia, sino a la materia *baja*; una materialidad tan ajena al marco epistemológico que no depende en absoluto de la forma del objeto (la cosa).

La cosa es la instancia de una separación petrificada —un fetiche— que reprime tanto la indistinta inmanencia como la diferencia de la indiferenciación. Esto es así porque la inmanencia enterrada bajo la corteza de las cosas es la fuente común pero compleja de la diferencia (de gradaciones intensivas) de la trascendencia; la materialidad generadora de la que todo lo real en la trascendencia debe participar abismalmente, y de la que toda separación o aislamiento debe extraer su fuerza (siguiendo un hilo de Ariadna que se le escapa; serpenteando en la oscura exterioridad). Hablar de diferenciación es hablar de continuidad, de la que solo se apartan las diferencias escleróticas, formalizadas o estructuradas, y solo lo hacen en la escala de su ficcionalidad. Hay un cierto sentido en el que la trascendencia es falsa —una falsificación utilitaria o *velo de maya*— y Bataille dice de ello mismo que "es en la medida en que es trascendencia que es ficción" [VII 375], pero la prematura puesta en escena de tal juicio deja a la inmanencia varada en la inercia de un ser-en-sí, aislada del proceso de su falsificación, y por tanto encerrada nuevamente en su determinación teológica como recurso pasivo. Es importante, por tanto, subrayar que lo real de la trascendencia no es solo la inmanencia, sino también la diferencia con la inmanencia (que sigue siendo inmanente). El sentido en el que la trascendencia es real no constituye el sentido trascendente de la realidad, es decir, la reificación (emergencia de las cosas) constituye la realidad de la irrealidad, enraizada no en el pensamiento, ni en ninguna otra facultad trascendente de falsificación, sino en la diferenciación de la inmanencia; la anudada complicidad inconsciente por la que la naturaleza se estratifica a sí misma.

En la medida en que la cosa es falsa (trascendente) no deriva su sentido de la ruptura real que realiza su desviación intensiva de la continuidad, sino de las articulaciones inertes a través de las que se relaciona con otros seres discretos. El mecanismo de precios de las economías de mercado sistematiza esta tendencia en el grado más alto de su posibilidad; instituyendo un automatismo de reificación que se alimenta de sus propias consecuencias, de modo que insinúa equivalencias entre las cosas cada vez más intrincadas en el tejido del mundo.

*

La materia es apilada como trascendencia, pero si la relación de la trascendencia con la inmanencia puede ser descrita en tanto que "jerárquica", es solo arrancando el término de su acepción nietzscheana, y empleando así las palabras metafísicamente (sin escalas). Mientras que la jerarquía nietzscheana —desarrollando los "grados de objetivación" de Schopenhauer— es una cuestión de estratos, escalas, niveles de composición, afluentes irresolubles abiertos al mar, en definitiva, laberíntica en el sentido de Bataille, la llamada "jerarquía" de la diferencia binaria, la polaridad y la dialéctica se encuentra infinitizada y es estéril. Toda la jerarquía "nietzscheana" es inmanente (unilateral), mientras que la jerarquía polar instituye la trascendencia. O más bien, la diferencia entre inmanencia y trascendencia no tiene una medida absoluta, sino que cambia su sentido según el lugar de la diferenciación. Ciertamente puede interpretarse trascendentalmente, como una ruptura definitiva de la conmensuración, generando la ontología de la que Nietzsche se burla incesantemente como la ontología del "mundo real y aparente". Este pensamiento polar hipostasia la diferencia de estratos en el *concepto de superioridad como tal* (= Dios).

Los estratos de la inmanencia se trascienden unilateralmente —se "superan", por continuar utilizando el vocabulario de Nietzsche— pero no trascienden la materialidad de la escala "como tal" (puesto que no existe). No hablamos de espíritu, sino de *espiritualización* (*Vergeistigung*); densamente material en todo su proceso. En su uso inmanente la trascendencia y la inmanencia marcan las direccionalidades de una diferenciación; coordenadas seriales relativas,

fases de intensidad, etc. No son conceptos determinados, sino señales de tráfico pronominales en la secuencia intensiva, que provocan múltiples exacerbaciones. Dirección y no concepto, experimento y no aproximación.

Aunque no se puede decir que el pensamiento sea adecuado a la materia-esponja, esto no significa que la cuestión de su inadecuación carezca de interés. La adecuación describe exactamente el ideal de un polo de economía absolutamente depresivo; la ausencia de toda abreviación. Fundamentalmente, el pensamiento de la adecuación es interpretado dentro de un realismo vulgar, que permanece ciego a la enrevesada superficie de la esponja, sobre la que se trazan los enmarañados caminos de la inmanencia. Entre el pensamiento y la esponja no hay una relación de trascendencia (representación epistémica), sino una de intrincada textura.

El pensamiento no es ni remotamente comprensible para una filosofía de la reflexión, porque nunca capta más que una superficie de sí mismo. El pensamiento no es más representable por un límite idealizado que por un concepto general, ya que no tiene ningún estrato privilegiado de realización, ningún horizonte de sutilización. Todo pensamiento, síntesis intelectual o asociación de ideas supone un patrón de circunvolución que solo se aprehende en condiciones de indeterminación de la síntesis. Incluso los cálculos aproximados y los fracasos del pensamiento se desenvuelven en el terreno de una complejidad ilimitada. Así, no es solo que en la superficie de la materia-esponja la distancia más corta entre dos puntos diste de una línea recta. Tal distancia ni siquiera puede llegar a término. Los cálculos aproximados permiten que las cosas sucedan (aunque le pese a Zenón), pero solo en las condiciones de una imperfección cuyas potencialidades de evolución escapan a cualquier definición.

*

Evidentemente, es posible establecer una diferenciación provisional entre las esponjas elementales (como el ejemplo del *sifonóforo* de Bataille) y las esponjas escalares para las que "el ser se *compone*" [VII 265] de forma irreducible (como la de Menger). Una esponja elemental podría ser también una esponja escalar, pero sería de un tipo extremadamente desequilibrado, poseería un estrato privile-

giado de fisión, o lo que es lo mismo, un umbral en el que la muerte transforma vertiginosamente su sentido. Un sifonóforo puede llegar a disolverse hasta un nivel celular y seguir recomponiéndose, pero cualquier disolución por debajo de este nivel terminaría por aniquilarlo. Del mismo modo, una colmena de abejas o una colonia de termitas pueden ser disgregadas sin que se produzcan daños irreparables, lo que no ocurre con el desmembramiento de los insectos individuales que las componen. Pero incluso en estos casos el asunto es más complejo; las células sexuales, los virus, los compuestos nutritivos y otros componentes circulan sobre estratos diferenciados, irreducibles a economías de vida y muerte especificables. La muerte de un animal altamente organizado desencadena una crisis en un amplio espectro de su composición bioquímica, pero no precipita un retorno a algún grado cero de organización química. En "circunstancias naturales", el stock de composición de una criatura así es rápidamente saqueado; sus proteínas y grasas son redistribuidas en nuevas jerarquías a través de carroñeros de todo tipo. Los organismos culturales son capaces de tratar las obras y otros detritos de la vida de forma análoga.

El pensamiento de Sade comienza a desviarse hacia el laberinto cuando escribe:

> Ahora bien, ¿qué valor puede darles la Naturaleza a los individuos cuya realización no les causa ni la menor molestia ni la más mínima preocupación? El obrero valora su trabajo según el trabajo que conlleva y el tiempo empleado en crearlo. ¿Acaso el hombre le cuesta algo a la Naturaleza? Y, suponiendo que lo haga, ¿le cuesta más que un mono o un elefante? Voy más allá: ¿cuáles son los materiales regenerativos que utiliza la naturaleza? ¿De qué están compuestos los seres que cobran vida? ¿No son los tres elementos de los que están formados el resultado de la destrucción previa de otros cuerpos? Si todos los individuos estuvieran dotados de vida eterna, ¿no sería imposible para la Naturaleza crear otros nuevos? Si la Naturaleza niega la eternidad a los seres, se deduce que su destrucción es una de sus leyes. Ahora bien, una vez que observamos que la destrucción le es tan útil que no

> puede en absoluto prescindir de ella, y que no puede dar a luz a sus creaciones sin sacarlas del acervo de destrucción que la muerte le prepara, a partir de este momento la idea de aniquilación que atribuimos a la muerte deja de ser real; ya no hay aniquilación verdadera; lo que llamamos el fin del animal vivo ya no es un verdadero *finis*, sino una simple transformación, una transmutación de la materia, lo que todo filósofo moderno reconoce como una de las leyes fundamentales de la Naturaleza [S III 514].

Lo que resulta crucial para el laberinto, el dédalo o la "composición de los seres" [II 293] es que la "palabra individuo no puede [...] servir de designación para un grado de la escala de las formas" [II 293-4]. Cada elemento está corrompido por un tejido organizativo irreducible que se abre a través de la diferencia de escala. "Me tienta [...] proponer hablar de agregado [*amas*] si se trata de asociaciones que no modifican las partes que lo conforman, de 'seres compuestos' cuando se trata de átomos, células o elementos del mismo orden" [II 295]. Los animales simples, como las esponjas y las estrellas de mar, se caracterizan por un ensamblaje de células relativamente débil, mientras que los animales lineales —como los insectos o los vertebrados— muestran un "modo de composición más complejo" [II 294] en el que los elementos orgánicos sucumben con mayor profundidad a su integración. En sus primeros escritos de *La sociología sagrada*, Bataille emplea la distinción entre colonias y sociedades para marcar esta diferencia entre multiplicidades agregadas y escaladas. Una sociedad es un conjunto o composición que no está formado por individuos que posean una densidad ontológica mayor que la suya propia, y esta ausencia de escala privilegiada la engrana inextricablemente con la muerte (el cero irrealizable de la comunidad). De esta manera, los "elementos" de una sociedad son vampirizados hacia una totalidad nuclear, al igual que son agitados en su integridad por los flujos ineliminables que acaecen en "un grado inferior de la escala de composición" [II 305], lo que confiere al laberinto un "doble aspecto" [II 292, 293]. Tales partículas —más espongiformes que las propias esponjas— son violadas irremediablemente a través de su constelación en la masa disipadora del laberinto.

La economía general es un sistema de tráfico; marcando rutas dentro de la compleja inmanencia o cuasihorizontalidad que infesta el eje de la trascendencia. Toda diferencia vertical es colapsable en un flujo horizontal enmarañado. No es que el materialismo bajo niegue la necesidad de una articulación vertical; no existe una tendencia a eliminar el vocabulario de cimas y depresiones, de diferencias de intensidad, de estratos compositivos. La eliminación de tal eje del pensamiento materialista no dejaría más que una realidad teológicamente constituida y abandonada por Dios (una colonia de partículas). Las escalas representan la superfluidad positiva de Dios inherente a la materia, pero sus gradaciones de trascendencia relativa deben ser conmensuradas con una naturaleza impersonal que agota lo real: explorada genealógicamente y no metafísicamente. El laberinto es el inconsciente de Dios, o lo reprimido del monoteísmo. La ilusión del ego, en general, requiere que permanezca impensado. Lo que Dios era realmente es incompatible con cualquier "ser" en absoluto. La composición real no es la naturaleza creada extrínsecamente, ahora bien, de tratarse de un espinosismo, sería uno en el que la sustancia misma se sacrifica a las escalas. De modo que el ateísmo es, al final, (un fin sin fin) una inmensa esponja, una megaesponja, la disolución de los límites en toda su complejidad positiva. Gozando de una porosidad inagotable, saturada de negación, preñada de letalidades que pululan por doquier, embriagada por el mar. La materia-esponja —invadida desmedidamente por el silencio— es lo mismo que el destino. En cualquier sistema de tráfico la transición real precede a la articulación (lo que significa que no hay límites, solo digresiones). Los vectores-esponja no conectan puntos preexistentes, sino que engendran parches descomponibles a partir de la sutilización de la rapidez y el intrincado entrecruzamiento de las diferentes rutas. Los puntos absolutos son espejismos trascendentes, proyectados hiperbólicamente a partir de redes vectoriales desmontadas. La *realidad* del espacio constituye únicamente la *posibilidad* del flujo.

"Un breve momento de pausa: el complejo, suave y violento movimiento de los mundos convertirá nuestra muerte en un chapoteo de espuma" [V 112], escribe Bataille. La palabra "muerte" tiene

la misma mezcla de riqueza referencial y pobreza conceptual que la señal que levanta una restricción de velocidad. Solo designaría un concepto en caso de que esta transición semiótica fuera tratada como la representación de la velocidad absoluta, en lugar de una incitación a la libre circulación. Morir es la salida de un sistema de tráfico, pero esta emigración no se encuentra regida trascendentalmente por un destino puro. El descenso de un animal hacia la muerte no es menos intrincadamente positivo que el pulso arterial que bombea la sangre de su corazón. Todos somos suicidas ficticios, algunos impacientes, otros no tanto, pero todos demostramos a través de nuestra meticulosidad la taciturnidad de la muerte. "En efecto, la muerte no es nada en la inmanencia, pero, por el hecho de no ser nada, ningún ser se separa verdaderamente de ella" [VII 308].

> La muerte
> respuesta
> esponjosa goteante de sueños
> solares [V 186].
>
> *
>
> Y al instante, corriendo uno de ellos, tomó una esponja, y la empapó de vinagre, y poniéndola en una caña, le dio a beber [Mateo 27:48].
>
> Y corrió uno, y empapando una esponja en vinagre, y poniéndola en una caña, le dio a beber [Marcos 15:36].
>
> Y estaba allí una vasija llena de vinagre; entonces ellos empaparon en vinagre una esponja, y poniéndola en un hisopo, se la acercaron a la boca [Juan 19:29].
>
> *

Morir es inextricable de la dura llama de la tortura sexual en la que uno se consume progresivamente. Esta no espera pacientemente su consumación, sino que roe la base del cerebro; triturando cada vida hasta dejar meros escombros erotizados. La supervivencia se disuelve como una presa frágil (destruida en pedazos por el tumulto de la rabia energética), de modo que el ansia sexual es el aullido de los márgenes de la naturaleza, reducido a basura por el sol.

La vida es un grito *que uno no puede desear aliviar*. Uno, más bien, quiere agravarlo. Solo la agonía tiene el poder de seducirnos, y a nuestros tormentos más salvajes es a los que nos aferramos más ardientemente. Sabemos que una vida que no quedase reducida a cenizas por el deseo sería de una insipidez insoportable. El dolor, sin embargo, sigue siendo dolor. Una palabra fácil de escribir. Tal vez no tenga mucho sentido comentarla. Uno podría imaginar innumerables razones espurias para reiterar la palabra "grito", por ejemplo. Que la vida misma no es más que sucio dolor... ¿A quién le puede importar que se hable de eso? "A todos y a nadie", como sugiere Nietzsche.

El erotismo sería imposible, si no fuera porque nos sabemos un aullido inconfesable, un grito. Nada es tan hipócrita como nuestra desexualización pública; la miserable urbanidad con la que hemos sustituido la comunicación. "Se puede sobrevivir a la sexualidad", murmuramos tras cada expresión diluida, pero, por supuesto, no se puede. Prevaricamos hasta segregarnos en un espacio líquido (tantas veces escondido entre los labios de la ensoñación) para luego admitir con nuestros abandonos que todo está preñado de muerte.

*

> Mi deseo de vomitar persistía. No había cesado, por así decirlo, desde anteayer. Fui a buscar una botella de champán malo. Me bebí una copa fría: al cabo de unos minutos me levanté para ir a vomitar. Después de vomitar volví a la cama, me reconforté un poco, pero las náuseas no tardaron en volver. Me asaltaron los temblores y mis dientes comenzaron a castañetear: Estaba evidentemente enfermo, sufría de mala manera. Volví a sumergirme en una especie de pesadilla: todo empezó a desengancharse, cosas oscuras, horribles, sin forma, que era absolutamente necesario estabilizar; no había manera de hacerlo. Mi existencia se deshizo, como si de materia podrida se tratara... [III 425-6].

La semiología asociada a "la muerte del autor" se formula en términos de una antinomia de autoridad. Acepta una cuestión de intención, procede a resolverla negativamente, y luego pasa a una

teoría de las significaciones indeterminadas que valoriza el proceso de lectura. Lo que está en juego en las variantes más crudas (Barthes) es una dialéctica de la autoridad que redistribuye el área de la legislación del escritor al lector. Los relatos más intrincados llevan las cosas aún más lejos, de modo que con Lacan y Derrida el área de la autoridad es en sí misma subvertida por el texto general, en el que tanto el lector como el autor ya estaban enredados y superados. En todos estos casos, la muerte es pensada como la necesidad de que algo no nos alcance, y que nunca pueda alcanzarnos. La imposibilidad trascendental de que algo nos alcance construye la muerte (castración) en el movimiento de la significación, como la archiausencialidad que articula/excluye cualquier contacto de base.

Es difícil imaginar que algo pueda impedir que la obra de Bataille se vuelque especulativamente en este espacio especular de la representación frustrada, pero esto no hace más persuasivo dicho movimiento. Si se está dispuesto a pensar primero en la muerte que infesta la obra de Bataille como *su* muerte, en un gesto que luego puede ser exacerbado trascendentalmente para socavar la posibilidad general de lo propio, y por tanto de la "propiedad" de la muerte, conservando, sin embargo, el *pathos* de una presencia arruinada, entonces Bataille puede ser deconstruido (con la suficiente meticulosidad técnica). En ningún momento de este procedimiento se toca la positividad contagiosa de la muerte (que no se toque nada es una cuestión de principios), ni su fluidez, ni su intensidad, ni su impersonalidad explosiva, ni su exuberancia solar. Siempre la titilación del sentido suspendido, y nunca el impacto del olvido (la pérdida es entendida como una deducción de la lucidez anticipada y no como una voracidad positiva variable). Por un lado, la muerte como la nostalgia definitiva de la significación, por otro, la muerte como el flujo virulento de la comunicación.

No es que Bataille o sus intenciones significantes estén bloqueadas por la muerte, es más bien que la muerte está bloqueada por la civilización de tal manera que se representa (simplemente) como una significación imposible, o como la imposibilidad de significación. Que "Bataille" surja como un tema hermenéutico, más o menos problematizado por la muerte empírica o trascendental de

la persona, es en sí mismo el síntoma de una inhibición mucho más básica, que opera en un nivel continuo con la muerte impersonal. En otras palabras, la muerte no es el principio de la ley ascética de la representación, sino el término final de lo prohibido. Con cada palabra que se escribe sobre Bataille se agrava un malentendido, que contribuye a una representación ordenada del crimen y del olvido. Podría decirse que la cuestión aquí es la de una paradoja, pero eso es mera subordinación a un léxico filosófico, y por tanto el germen de una resignación definitiva a un resultado acumulativo. Más urgente es, por mucho, la mezcla de náusea y miedo que acompaña al impacto prefilosófico del dilema de Bataille; un descenso vertiginoso hacia la inmanencia de la muerte. Entonces es cuando uno se aferra a cada palabra, leída o escrita, en un desesperado intento de escapar (del aislamiento). "La muerte del autor por su obra", escribe Bataille en *La experiencia interior*, antes de citar un sorprendente pasaje de Proust. Tras ello, retoma el hilo:

> Los dioses a los que ofrecemos sacrificios son en sí mismos sacrificios, lágrimas derramadas hasta la muerte. Esto es claramente apreciable en *En busca del tiempo perdido*, obra cuyo autor no habría escrito si, roto de dolor, no hubiera cedido ante ese mismo dolor, diciendo aquello de: "Dejemos que nuestros cuerpos se desintegren..." ¿Qué es esto sino el río, que fluye en avance hacia el estuario, representado precisamente en esa misma frase: "Dejemos..."? Y el mar abierto en el que el estuario desemboca es la muerte. Tanto es así que dicha obra no solo fue lo que llevó al autor a su tumba, sino la propia forma en la que murió; fue escrita en su lecho de muerte... El propio autor quiso que le sintiéramos morir un poco más a cada línea [V 175].

Solo cuando los autores son otra cosa que su muerte, una teoría literaria puede extirparlos quirúrgicamente, cuando entre "ellos mismos" y su inexistencia no existe comunicación ni continuidad. La condición de imposibilidad para una *teoría* de la ausencia autoral recibe un nombre preciso en la obra de Bataille: literatura. Se puede aceptar fácilmente que la discursividad de Bataille comprende un sistema semiótico analizable, solo queda constatar un hecho urgente: que dicha discursividad constituye lo sacrificado por su obra.

Œuvres complètes de Georges Bataille es una etiqueta discursiva. El genitivo es problemático, por supuesto, al igual que el nombre propio, pero también lo son todos los demás elementos. No hablamos solo de *obras*, ¡sino de *obras completas*! ¿Qué encontramos en estos textos después de todo? Incluso en el plano discursivo parecen sugerir que la individualidad, la creatividad y la posesión son ilusiones, que la literatura es algo hartamente distinto al trabajo y que cualquier finalización es inevitablemente abortada. Dramatizan sus vacíos, sus ausencias, sus discontinuidades, repudian su autenticidad, se impugnan a sí mismos. Las balsas de coherencia que se encuentran están siempre a la deriva entre el desorden y la confusión. Abundan las yuxtaposiciones torturadas, los fragmentos y los planes abandonados.

Las técnicas de desintegración operan en todos los niveles de la obra de Bataille, tendiendo a distribuirla a lo largo de un eje de máxima fisión. El caso extremo es la atenuación anoréxica típica de su poesía, donde los temas se despojan de casi toda su carga semántica y sintáctica para entrar en una serie vertical de gritos discontinuos. La temática se desploma hacia un núcleo espinal resistente, a lo largo del cual las estrofas encogidas se desencadenan, como perlas que caen de un collar roto hacia una dimensión de un descenso embriagador. Otras técnicas son la elipsis prolongada, el empleo de diferentes tipos de divisiones de párrafos (tanto con sangrías como con saltos de línea verticales), violentos desplazamientos narrativos de diversa índole... Pero al final no se trata de una cuestión de técnica. La fragmentación de la obra de Bataille no puede ser domesticada dentro del genitivo subjetivo. La muerte "en sí" se disipa, es abortada, se fragmenta. Los relatos se adelantan a su finalización, la organización se pierde, el borrador se empalma corrosivamente con su realización.

¿La finalización y la obra de quién? ¿De Bataille? ¿De su editor? ¿La nuestra? Como ya hemos vislumbrado, son innumerables las teorías literarias que podrían intervenir en este punto, intentando persuadirnos de un modo u otro. Algunas de estas teorías están incluso contaminadas genealógicamente por las obras de Bataille (aunque siempre tangencialmente), pero lo que suelen compartir entre sí es una predisposición a un registro epistemológico, ontológico o ético-político, y una cierta distanciación sanitaria de lo que *importa* al texto. La fijación epistemofílica propia de la teoría, con su apego a la seguridad, la regularidad, la generalizabilidad y otras formas culturales de aislamiento, podría conducir a posibles *lecturas* de Bataille, pero no a una *comunicación*; una seducción pestilente por parte de estos "portadores de palabras de la plaga" [III 197]. Bataille no es tanto un "escritor interesante" como un vicio detestable, y dejarse influir por él supone más un horror virológico que un logro cultural; nos encontramos mucho más cerca de la putrefacción espasmódica de una sífilis sin tratar que del enriquecimiento de un intelecto.

Cualquier teórica "muerte del autor" domina el derroche infeccioso a través del cual se propaga la incompletitud de Bataille. La suya no es la ausencia inmaculada de los semiólogos, sino la de una muerte sucia; tan insensiblemente ingobernable como un grito. Nos conmueve abismalmente la propia expresión que nos despoja de todo rastro de autenticidad en "su existencia"; su desaparición es una comunión violenta. En los rescoldos y borrones que heredamos bajo la marca de *Bataille* se delibera algo que subvierte toda posibilidad de deliberación, ya que el azar y el fracaso se facilitan meticulosamente, y la teleología se deshace en su punto más álgido. La estrategia se precipita hacia el caos en la zona incomprensible donde se planifican los accidentes, y donde el deseo fluye libremente hacia la pérdida (de control). La voluntad de suerte. Cenizas a las cenizas, desorden al desorden: una irregularidad virulenta continuada en las complejidades de una finca literaria, en un "caos de libros y papeles" [IV 192].

Se supone que la muerte es una especie de finalización. Creer eso es bastante reconfortante y, por lo tanto, ciertamente insostenible. ¡Qué agradable ser *rematado* por la propia abolición, ser editado por la muerte! Esta es una forma de pensar similar a la de todos aquellos que suponen que mejorarán con la muerte, que los años les aliviarán suavemente en sus fríos brazos. Este sueño de una transición suave es como el de la tradición, la herencia, el legado y el homenaje, que conciben la escritura sobre el modelo de la transmisión.

Atisbado como si fuera esencialmente algo que se recibe; ofreciéndose con éxito al cumplimiento consumado de un desciframiento (por muy tentadoramente problemático que este sea). Este modelo no solo sirve como una apologética implícita del proceso de la mercancía cultural, sino que también trivializa mediante la idealización la muda catástrofe de la escritura. Que la magnitud inmensamente preponderante de la escritura se pierda para siempre no supone un mero accidente empírico —y mucho menos una estructura fenomenológico-trascendental de la ausencia de presencia— sino un efecto inherente al núcleo nihilista del impulso literario.

En su raíz, la literatura es *un escribir para nada*; una extravagancia patológica cuyos compañeros naturales son la pobreza, la mala salud, la inestabilidad mental y todos los demás síntomas de una vida devastada que se prolonga a la sombra de la inutilidad. En la organización actual de la civilización, la facilidad de contacto con una obra es, como mínimo, radicalmente accidental con respecto a su intensidad literaria. Un mínimo de honestidad exige reconocer que la literatura pasa casi totalmente desatendida. Es tan ajena a nuestro ser social como un terremoto bajo el mar.

*

Al enfrentarnos al absoluto que supone nuestra inevitable extinción, nos sentimos valientes, orgullosos de nosotros mismos, nos permitimos un poco de indulgencia, desmayándonos en las delicias del morbo. Afrontar la muerte es más de *lo que hacen los demás*, nuestra mueca atormentada se convierte en una sonrisa complaciente, pasamos las manos con cariño por las tumbas salpicadas de liquen. Es como si ya hubiéramos hecho nuestra parte, como si ahora le correspondiera a la muerte hacer algún gesto de reciprocidad, de gratitud. ¡Qué agradecida estará la muerte de que la aceptemos así! Seguramente nos favorecerá por tratarla con tanta tolerancia. Incluso la imaginamos como una paria, rechazada por todos, miserable, hambrienta, infinitamente agradecida con el benefactor que la acoge. Así es como la muerte se recorta a nuestras dimensiones, se convierte en nuestra muerte, en una amiga, un poco siniestra tal vez, un poco sombría de corazón, pero limitada por el modesto horizonte de su tarea; la de poner un fin definitivo

a nuestra persona. Nos sentamos en las tumbas y nos imaginamos al cadáver dentro acostado junto a su muerte, los dos, acurrucados como amantes, saciados mutuamente por la perfección de su simetría. ¡Qué fidelidad muestra la muerte! ¡Qué sencillez para sus deseos! ¡Y qué cruelmente es despreciada! En la fase final de esta locura nos encontramos ahogados de piedad por nuestro oscuro y descuidado gemelo.

Qué suave y tranquilizador sería si la muerte no fuera realmente más que el cese de ser, pero ¿existe algo así como la "simple muerte"? Si existiera, nunca nos enteraríamos de ella, pues la muerte solo deja un guion al sobrepasarse a sí misma. ¿Qué mayor error que confundir nuestra muerte con el no-ser? ¿Es porque queremos creer en la lealtad de nuestra sustancia que realizamos esta peculiar ecuación? Si es así, deberíamos avergonzarnos de nuestra deshonestidad. Los hechos son flagrantes: no es cierto que la muerte deje satisfecha a la materia. A lo sumo es un bálsamo temporal, una ola negra y fresca para que la materia se regodee como un reptil, una fase de letargo, antes de volver a precipitarse en la disipación convulsa de la vida. Tal vez sintamos que nuestras muertes deberían ser más satisfactorias, que deberían ser lo suficientemente importantes como para saciar la sed más insensata. Es casi como si todavía creyéramos en la fiel resurrección de la carne. Qué humillante entonces que la materia siga picando después de sacudirnos de ella, que siga ansiosa, que incluso antes de que nuestros dolientes nos hayan olvidado esté coqueteando con los gusanos... A través de los eones nuestra masa de hidrocarburo goza de un verdadero harén de almas.

*

¿Cuánto puede morir un cuerpo? Al menos una vez, e incluso esta cifra es algo conservadora, salvo en el caso de la vida más elemental.

Un organismo de mayor complejidad constituye una verdadera economía de la muerte, desprendido de una catástrofe interior perpetuada, desparramando sus células en el océano de la ruina. Es de una estupidez manifiesta reservar la palabra muerte para el colapso sistémico total: para *el fin del morir*. Los cuerpos humanos no

se hacen eco de las neurosis que los habitan, aplazando la desintegración, aferrándose a la postergación, sellando la muerte, no... Se atiborran de muerte, comercian con la devastación, se revuelven desde dentro.

La materia huye de la posibilidad de la esencia como de una pertinencia originaria de la ontología, y la vida no es más que la variante más aberrante y virológica de esta huida; la franja convulsa de la renuncia del ser. La vida es una exploración de la muerte, cuyo motor es una exterioridad de la que nunca puede separarse. Se acerca más a la coextensión con un principio en su desviación de los ecos de la esencia real; en su rotación o metabolismo. La vida se extiende a través de la muerte como la migración de la existencia concreta; los meandros de una reproducibilidad vagabunda siempre acentuada a través de la confusión.

"Ninguna partícula es la misma", admitimos alegremente, al hablar de un cuerpo diferenciado de sí mismo por el paso de los años. Intentamos no entender que estamos aceptando así el abandono final por parte de la vida compleja de toda lealtad a la existencia. La vida *evoluciona* hacia el abrazo de la muerte, convirtiéndose en una mera turbulencia de la desaparición, indiferente a su pululante masa interior, a sus despiadados interiores... Formar parte de un organismo es volverse prescindible, cada vez más prescindible. No hay camino más suicida que el de la sustancia viva que se convierte en órgano. Bataille escribe sobre el ser humano, para quien "los componentes mueren incesantemente (de manera que ninguno de los elementos que *éramos* subsiste más allá de un cierto número de años)" [V 98].

Seguimos empeñados en creer que nos espera una muerte única y concluyente, una muerte a la medida de las dimensiones de un alma. Pero si un cuerpo ya es un río de muerte, ¿qué nos hace estar tan seguros de que "un yo" no lo es? ¿Es acaso posible que "nosotros" sigamos siendo realmente los mismos? Es de sentido común creer en nuestra existencia, por supuesto, pero entonces, ¿sería realmente conveniente para el cuerpo admitir hasta lo más hondo de sus adentros que nos tiene tan poco apego?

*

Los animales de la especie *homo sapiens* —se sugiere precipitadamente— "saben que van a morir". Bataille lo afirma en un gran número de ocasiones. Si esto es así, es desconcertante por qué actúan como lo hacen. En ningún otro lugar fuera de la humanidad, el aplazamiento indefinido de la vida —llamado *différance* en los últimos tiempos— se ha desarrollado hasta tal punto de desdicha. ¿Cuál de nuestras acciones no cambiaría si supiésemos que va a ser la última? Ninguno de nuestros impulsos se salva de ser una simple vacilación. No hay aventuras sin provisiones.

La relación entre el ser y la muerte se entiende comúnmente de dos maneras. O bien existencialmente, de modo que la muerte se considera como una pérdida absoluta del ser-en-el-mundo, o bien naturalísticamente, de modo que el ser se considera totalmente intacto, siendo simplemente reordenado por la muerte. Para el existencialista implícito (que es todo el mundo en sus momentos de ingenuidad) tanto el ser como la muerte pertenecen absolutamente a esa escala consistente en la totalidad de la persona humana, mientras que para el naturalista el ser retrocede hacia un nivel de elementos fundamentales, un nivel en el que la "muerte" es siempre extrínseca. La muerte heideggeriana es un horizonte ontológico absoluto, mientras que la muerte térmica (que comprende todas las muertes naturales) no es más que un desorden que conserva la energía.

Con Bataille las cosas son diferentes. "El ser no está *en ninguna parte*" [V 98]. Es decir, no tiene ninguna escala privilegiada, ningún refugio, ni en el átomo ni en la totalidad. Desde la perspectiva de la ontología, las composiciones a cada escala están roídas por la insuficiencia; ambas son demasiado frágiles y parciales como para ser. El ser sería otro para la muerte —aniquilado por ella o permaneciendo inmaculado— *si no hubiera escalas*.

Si no hubiera escalas, la muerte sería *tan* sublimemente metafísica. Tomemos el ejemplo de Aquino. No hay expresión que exhiba una mayor fidelidad a la teología que el trazo diferenciador con el que distingue la descomposición de la aniquilación. Junto con dicha diferencia emana el derecho a toda una flora y fauna de distinciones teístas: alma/cuerpo, esencia/accidente, creación/metamorfosis, etc. El conjunto de las escalas se agrupa sobre el

fundamento ontológico de la conservación divina, dentro del cual la muerte empírica circula como un ángel obediente del Señor.

La lógica del Aquinate es de una claridad cristalina:

> Lo creado viene de la nada [*ex nihilo*]. Ahora bien, las cosas compuestas [*composita*] vienen de sus componentes [*componentibus*], no de la nada, y por tanto no son ellas exactamente las que son creadas [A VIII 41].
>
> La materia subyace a la producción natural y, en consecuencia, es ella, y no la cosa concreta compuesta por ella [*compositum*], lo que, propiamente hablando, es creado [A VIII 41].

Una simple disyunción bilateral entre el ser y la nada impulsa aquí el pensamiento del Aquinate. La economía del ser opera dentro de una acción conservadora consistente, monopolizada por un autor extrínseco que veta cualquier impulso por parte de la naturaleza a una colaboración directa con el cero. Los estratos compositivos son puestos en cuarentena respecto a las diferenciaciones lógicas; recluidos en los sórdidos tugurios de una creación paternalmente comprendida por la razón divina. "Dios es causa de las cosas a través de su mente y su voluntad, como un artista lo es de sus obras de arte" [A VIII 53].

CAPÍTULO XI

COMUNICACIÓN INCONCLUSA

> A menudo me siento tan débil que me flaquean las fuerzas para escribir. ¿La fuerza para mentir? Debo decirlo: estas palabras que aquí alineo mienten. No se me ocurriría escribir en las paredes de la cárcel: Terminaría por arrancarme las uñas buscando la salida.
>
> ¿Escribir? ¿Hablas de volver las uñas contra uno mismo, de esperar, totalmente en vano, el momento de la liberación?
>
> Mi razón para escribir es llegar a B.
>
> Lo más desesperante: que B pierda al final el hilo de Ariadna, que es mi amor por ella, en el dédalo de su vida [III 113-14].

Lo ficticio y lo literario no discurren junto a lo teórico en la escritura de Bataille, tal vez sea mejor pensar que dramatizan la falsedad de la teoría, si es que dicha relación debe ser teorizada. Se podría decir que, en el nivel de la escritura, la teoría es una especie de ficción constreñida, del mismo modo que lo real constriñe lo posible (pero lo que realmente importa es lo *imposible*). Así es como se reconocería que los factores epistémicos son secundarios a la generatividad textual, de una forma que se ha llegado a calificar de "posmoderna". Incluso en términos de Bataille, en la medida en que el léxico freudiano pueda adecuarse a estos, podría sugerirse convincentemente que solo cuando una narración es atravesada por el principio de realidad se da, en consecuencia, una teorización, mientras que el movimiento sin trabas del proceso primario es de carácter espontáneamente literario. La literatura no es primordialmente una cuestión de esfuerzo, como tampoco lo son el amor o la muerte. La teoría, en cambio, supone un trabajo.

Al comienzo de *La parte maldita*, por ejemplo, Bataille elimina explícitamente cualquier resquicio de dignidad en el impulso teórico de su obra. Señala que "mi trabajo tiende en primer lugar a *aumentar* la suma de los recursos humanos, pero sus resultados me

demuestran que la acumulación no es más que un receso, retrasar un vencimiento inevitable [*échéance*], ante el que las riquezas acumuladas no tendrán más valor que el del instante" [VII 20]. No existe, en definitiva, ninguna razón para retrasar el comienzo de la propia muerte, aunque tal retraso suponga la propia razón. Ante semejante afirmación, el discurso se hunde en la arena, anticipando un final para toda teoría, uno que siempre vendrá dado de fuera. Debido a que la teoría solo existe en tanto que ficción, como una desviación unilateral del aullido solar, persiste; impotente incluso para concluirse a sí misma. "Un libro que nadie espera, que no responde a ninguna pregunta formulada, que el autor no habría escrito si hubiera seguido su lección al pie de la letra, he aquí la peculiaridad que propongo hoy al lector" [VII 21].

El proceso de desvinculación, denominado engañosamente producción, tiene lugar dentro de un campo general de gasto, del que es una especificación. Debido al hecho de que se inicia a través de una pérdida preliminar, la producción siempre es un reabastecimiento (excesivo), y no la simple ocurrencia de la plenitud. Los valores por defecto de la producción hunden sus cimientos en un despilfarro erosivo, y no en la seguridad de la inercia. Asediado por un mar de lava y constantemente sacudido por terremotos, el proceso de producción está condenado a los peligros de una volatilidad ineludible.

El primer párrafo de *Economía a la Escala del Universo*, Bataille termina con una afirmación inconclusa; "la energía que gasto ahora en escribir..." [VII 9]. Cualesquiera que sean las operaciones de sustitución, apropiación y extracción que se lleven a cabo en la obra de Bataille (o la de cualquier otro "autor"), *la pérdida ya se habrá producido*. A pesar de que se realicen precarias gimnasias mentales con el crecimiento, ya sea especulando o desarrollándolo proyectivamente hacia el futuro, la muerte es un hecho. El texto da comienzo en la consumación del despilfarro.

La escritura participa del delirio subontológico del universo y es primordialmente gasto. Pero también está dominada en gran medida por los estratos terrestres superiores de la producción y la razón; la utilidad primaria y secundaria. Bataille denomina *discurso*

a la escritura en la medida en que esta se ajusta al orden de la utilidad. Cuando traiciona, corroe y liquida la utilidad —regresando a la colada de lava característica de su materialidad baja— la denomina *literatura*. "La literatura es lo esencial o no es nada" [IX 171], escribe Bataille en la introducción a *La literatura y el mal*. Si la literatura no supone la terminación del sentido, el arrecife al final de las palabras, no deja de ser una mera ornamentación del discurso. La inutilidad radical del lenguaje literario no debe ser excusada por apologías epistémicas, ideológicas o morales (como las que dominan el debate crítico actual), sino exacerbada hasta el colapso, porque "la literatura es comunicación" [IX 171]. Cualquier destino literario que no constituya una inmolación resulta de una insipidez despreciable. La ficción supone una traición al ser, pero una que no se encuentra circunscrita por el orden de lo real. "Lo peor era estar en el punto donde, por una oscura fatalidad, cada cosa era llevada al extremo, y me sentía, al mismo tiempo, liberado por la vida" [III 282]. El ser (la conservación) es la esencia de la utilidad y el más alto principio de la razón. La ficción, por el contrario, es pérdida. Si la literatura posee algún valor, este solo puede interpretarse en tanto que *prestigio*, como el que gozaría el potlatch de las economías aborígenes; una *gloria* similar al *horror*. Habiendo roto con toda fidelidad a la existencia, la ficción se regocija en compañía de todo lo tóxico y maldito que hay sobre la faz de la tierra.

> El único medio de compensar la ofensa de la escritura es la aniquilación de lo escrito. Pero eso solo puede hacerlo el autor; la destrucción, dejando lo esencial intacto, me permite, sin embargo, atar la negación tan estrechamente a la afirmación que mi pluma borra en la misma medida en que avanza. Por lo tanto, en una palabra, efectúa lo que generalmente vendría a efectuar el "tiempo", que, de sus múltiples edificios, no deja subsistir más que las huellas de la muerte. Creo que el secreto de la literatura reside aquí, y que un libro es bello cuando está hábilmente ornamentado por la indiferencia de las ruinas [III 336].

La ficción emerge a partir de una aniquilación del mundo, pero una que al principio se encuentra aislada. Tal escritura cons-

tituye una oscuridad que se germina a sí misma en las tinieblas; que emerge fúngicamente en una negrura que normalmente acaba por extinguirla. En su desprecio por la seguridad de las cosas, la literatura está mancillada por un carácter sagrado, y no es nada más allá de la posibilidad de un contacto más profundo que el ofrecido en la profanidad. Sin embargo, el espacio encapsulador del mundo profano la oprime con todo el peso del ser; la aprisiona en el espectro de la interioridad. De este modo, la densidad "inherente" de la literatura está ligada a un destino direccional. La literatura no puede ser analizada más allá del predicamento común de una declaración y su promulgación: más allá de la fatalidad de la comunión.

Desde el lado de la teoría hay una interpretación de la literatura como colapso epistémico, mientras que desde el lado de la literatura hay relatos sobre el trabajo como un encarcelamiento. Esto no quiere decir que la ficción de Bataille implique una crítica ideológica operaísta, y mucho menos un realismo social. Cualquier atisbo de seriedad de este tipo supondría la más abyecta sumisión a la ética de la producción y se perdería el punto crucial, que es que Bataille fracasa completamente como escritor, un hecho que no se redime especulativamente por la forma en que el fracaso encuentra una voz en su obra. El hecho de que sus escritos comuniquen poderosamente, impulsados por recursos de una insinuación sin parangón, atestigua simplemente la virulencia de la futilidad, y no ninguna productividad subterránea de lo negativo. Se trata de que sus personajes se intrincan en la disolución de la narratividad, adelantándose a su restauración como aspiración estética contingentemente irrealizada. Las ficciones de Bataille se pierden (inasiblemente) en sí mismas, en lugar de sucumbir simplemente a un descarrilamiento inteligible. "Imaginé haberme condenado al silencio, en un dolor indefinido, tan grande como las palabras..." [III 166]. No hay redención a través de la literatura, únicamente una profundización del horror y el deleite que en algún punto indiscernible del laberinto cruza los límites...

Cualesquiera que sean las diferencias —y son inmensas— entre *Historia del ojo* y la ficción posterior de Bataille, o entre sus novelas y su poesía, hay un tono consistente en sus escritos literarios,

cierta *oscuridad*, "el colapso del ser en la noche" [IV 23]. Las e: nocturnas no solo son anormalmente frecuentes, sino que su se ve agravado por los temas entrelazados de lo inconfesable, lo y el olvido a través del alcohol. La sexualidad más baja, la enfermedad, la religión y la embriaguez se entrelazan entre sí en estas obras, como podrían hacerlo un cúmulo de enredaderas y raíces marchitas al caer en cascada por un abismo lleno de murciélagos. Una fractura delirante presiona los flujos temáticos dominantes hasta el punto de la discontinuidad narrativa; destrozando la aspiración a la realización literaria, y derrumbando sus restos entre los rescoldos de personajes que no pueden completarse a sí mismos. Un malestar esterilizante vacila entre el contenido narrativo y el proceso de escritura. Esbozos, fragmentos, rupturas, suicidios, borracheras, deseos imposibles y una ardiente sed de ser condenado... Se trata de un mundo donde el arte ha perdido su rumbo, donde el amor es nihilista y donde la muerte se alza triunfante; impregnado en todo momento de un horrendo encanto. En *Historia del ojo* Bataille escribe sobre "todo lo que está ligado a la sexualidad más profunda, por ejemplo, la sangre, la asfixia, el terror repentino, el crimen, todo lo que destruye indefinidamente la beatitud y la decencia humanas" [I 15].

*

> Lo que es calificado con el nombre de *amor* cuando se pretende determinar los elementos desinteresados de la vida no es más que una representación fragmentaria de conjuntos de impulsos que se ponen en movimiento en cuanto se encuentra un objeto fuera del curso normal de las cosas, donde todo es indiferentemente identificable. El amor —que no es más que la parte consciente de esos conjuntos— se opone a la identificación (al conocimiento) del objeto, lo que equivale a decir que su objeto está necesariamente cargado de un carácter heterogéneo (análogo al carácter del sol cegador, los excrementos, el oro, las cosas sagradas) [II 141].

La literatura se parece al amor en que ambos son enfermedades catastróficas. La forma en que la literatura explota gratuitamente los recursos de la fisiología baja es similar a la del amor, así

como la forma en que se alía con el hambre, el insomnio, el malestar y las fiebres extrañas; descarrilando vidas y deshaciendo hasta los proyectos más metódicos. El amor introduce el sabor de la vileza y la miseria hasta en la más segura de las existencias, rompiendo interioridades, hasta que finalmente consigue que sus desdichados sacrificios caigan al suelo, desde donde se lanzan al abismo de una súplica *sin respuesta posible*, ahogándose en una mezcla sulfurosa de éxtasis y desesperación. No existe ninguna literatura de renombre que no constituya simultáneamente una degradación y una inutilidad abrasadora. No es casualidad que la literatura haya sido un constante balbuceo erótico torturado, cuyo impulso estético fluye del hecho de que "solo la belleza [...] hace tolerable la necesidad de desorden, violencia e indignidad que es la raíz del amor" [III 13].

Ciertamente, no hay ningún "filósofo", y tal vez tampoco escritor de ningún tipo, que haya explorado con mayor temeridad el terreno oscuro y extravagante del amor erótico que Bataille. No es solo que sus ficciones y poemas se encuentren saturados por lo erótico, ya que *El erotismo*, *Historia del Erotismo* y *Las lágrimas de Eros*, etc. son todas "obras teóricas", sino que este "tema" se extiende de forma circunscrita a ciertas obras no literarias. Sería tentador sugerir que —como la fusión entre la sexualidad y la muerte— el erotismo era la piedra angular de toda la obra de Bataille, si no fuera porque es inconmensurable con el yo, la culminación y el logro. El erotismo se comunica ciertamente en las vacuolizaciones más enmarañadas de la escritura de Bataille, fundiendo términos heterogéneos en constelaciones virales y desordenando todo, pero entonces: "'la comunicación' es amor, y el amor ensucia a los que une" [VI 43].

Cada producción y palabra articulada, cada bocado de alimento, cada segundo de sueño es una atrocidad contra el amor y una provocación a la desesperación. La pasión erótica no tolera la salud, ni siquiera la mera supervivencia. Por eso el amor es la enfermedad y el crimen por excelencia. Nada es más incompatible con el bienestar de la especie humana. "Solo busco el terror del mal" [IV 219], escribe Bataille, en su adhesión al rechazo violento del ser integral. "El mal es amor" [III 37], "la necesidad de negar un orden

con el que uno no puede vivir" [III 37]. La problemática terrestre, amparada en su incontrovertible tenacidad, encuentra en el erotismo una perdición inútil, de modo que el descenso al amor constituye también una economía fundamental, lo que supone tal vez una tragedia, o una broma (algo verdaderamente *horrendo* y sagrado, en cualquier caso).

Que el origen del amor es una sed de desastre se exhibe a lo largo de su errático curso. En su aspecto más elemental, el amor se ve impulsado por un anhelo de ser cruelmente no correspondido; fomentando todo tipo repelente de autohumillación, torpeza e idiotez. A veces, esto provoca el desprecio tan obviamente apropiado, y el atormentado puede entonces deleitarse en la absoluta y apasionada pérdida en que se convierten cada uno de sus actos. Uno termina por consumirse; gastando la salud y las finanzas en orgías de narcosis, descomponiendo su fuerza de trabajo hasta el punto de la indigencia, vertiendo cada uno de sus pensamientos en un abismo de indiferencia consumidora. Al final de tal trayectoria se encuentra una asoladora pobreza, la quiebra final de la salud, la locura y el suicidio. Un amor que no compita en una carrera tan desastrosa como esta será siempre, en un nivel básico, *decepcionante*: "Amar hasta este punto es estar enfermo (y yo amo estar enfermo)" [III 105]. Sin embargo, hay momentos en los que el horror mórbido del amor infecta a la persona amada, o uno mismo es infectado por la pasión del otro, o dos tensiones amorosas chocan, de modo que ambas forman una espiral de desintegración extrañamente suspendida, engañada por la inocencia del desastre. Cada una de ellas compite por ser destruida por la otra, derivando hacia el éxtasis desesperado que sigue a la ruptura de todo amarre, intentando superar a la otra en atolondrada vulnerabilidad. Cuando es impulsado por una impaciencia extrema, esto también puede llevar al suicidio, por supuesto, pero dicho resultado es poco común. Falta el pretexto adecuado para tal conclusión, ya que la capacidad de herir se funde con el mundo, que se convierte en un telón de fondo diluido (y a menudo casi imperceptible), mientras que el amado, que está investido de dicha capacidad en un grado inconcebible para la mente utilitaria, se esfuerza por completo en anularla. Así es como los amantes conspi-

ran para protegerse mutuamente del destino letal de su pasión, bien consiguiendo esto, y recayendo en la desdichada cordura del afecto mutuo, o bien compactando su fiebre en nuevos remiendos desgastados de intensidad. En este último caso no hallamos carta de navegación legible alguna, y si lo real posee un borde esquirlado de exploración absoluta, es este...♡

La enfermedad es algo que entiendo... Mi cadáver tiembla debido a una alergia eufórica cada día que se arrastra por la superficie de la tierra. La intemperie me asola, mis articulaciones se inflaman, se anquilosan, mis pulmones se desmenuzan y se incendian hasta el punto de que apenas resisten ya, mi piel es de una palidez verdosa, y las cuencas de mis ojos se repliegan en negras fosas de inmundicia. Mi sistema nervioso, carbonizado y afligido casi por completo, es mi verdadera exhibición patológica. No hay movimiento que no parezca la sacudida de un animal torturado al borde del colapso, no hay pensamiento que no sea un experimento al borde de la condenación. Entre el éxtasis y el tormento ya no hay un intervalo de moderación; ni siquiera hay una alteración. Me retuerzo de dolor en el escupitajo de una vitalidad devastada, riendo hambriento en cada tramo del descenso...

> Tenía la esperanza de superar mi salud, quizás incluso de superar una vida sin propósito... [III 414].

*

¿Acaso existen palabras sinceras? ¿Tal vez palabras íntegras? No. Solo hay silencio y dolor (y aun así sigue habiendo corrupción).

Hablar de erotismo pasa por ser ensartado en la simulación; hundirse en la pasión artificial o en el discurso paródico. ¿De qué serviría intentar persuadirte (si fuera cierto) de que cada palabra es un falso orgasmo inverso, una pseudolucidez, un aullido atrapado en la garganta? El esfuerzo por dejar hablar al amor no hace más que fomentar la patética ilusión de que no es necesario morir, como si la existencia individuada tuviera capacidad más allá de la banalidad del ser.

Me paseo de aquí a allá —se trata de una ficción, por supuesto— implacablemente agitado por lo imposible, tomando otro

trago, desganado, tentado por innumerables escapismos. No hay razón para resistirse a ellos, simplemente no hay razón, pero durante un tiempo me resisto, o al menos, se resisten. El asco que siento por cada palabra que escribo casi me asfixia. No sé si me siento físicamente mal. Una vaga náusea me hostiga, indecisa, al borde del desmayo, pero también se trata de un extraño deleite.

*

Según Bataille, el erotismo es la "emoción extrema" que "opone lo humano a lo animal" [X 584]. El animal ignora la muerte y la ley, "para un animal nada está prohibido" [IX 33]", se ve empujado a la sexualidad por "el instinto ciego de sus órganos" [X 593]. El ser humano, por el contrario, es el único *animal morboso*, atormentado por su futura desaparición, enjaulado en las prohibiciones, transmitiendo sus pulsiones a través de un "cálculo [...] de placer" [X 593]. "El hombre está sediento de mal" [III 42].

La obsesión de Bataille es "la unidad de la muerte, o de la conciencia de la muerte, y el erotismo" [X 585], que también describe como el "acuerdo esencial y paradójico" entre "la muerte y el erotismo" [X 597], así como "la íntima concordancia entre la vida y su violenta destrucción" [II 247], una cohesión que encuentra testimonios fragmentados en las obras de Sade, en la tradición psicoanalítica y, tal vez, de forma más evidente, en la caracterización del orgasmo en la lengua francesa como la pequeña muerte. "La voluptuosidad se encuentra tan cerca del ruinoso despilfarro que al momento de su clímax lo llamamos la 'pequeña muerte'" [X 170], lo que lleva a preguntarse por "la identidad de la 'pequeña muerte' y la muerte definitiva" [X 577]. Se trata de una cuestión tanto de identidad como de diferencia, de diferencia unilateral o de escala. El orgasmo sustituye provisionalmente a la muerte, defendiéndose del ímpetu hacia el olvido terminal, pero solo gracias a infiltrar la muerte en el núcleo silencioso de la vitalidad. "Es cierto: hablando dentro de los límites utilitarios de la razón, percibimos el sentido práctico y la necesidad del desorden sexual. Pero los que dieron el nombre de 'pequeña muerte' a su fase terminal... ¿Se equivocaron al percibir su sentido fúnebre" [X 586]? La pequeña muerte no es un mero simulacro o sublimación de una más grande, de una ine-

xistencia verdadera y virginal, sino una corrupción que deja la arquitectura bilateral de la vida y la muerte hecha jirones, una comunicación y un deslizamiento que violan la alteridad inmaculada de la oscuridad. El erotismo traza el laberinto, el dédalo, el acertijo, desde el que la muerte no puede precipitarse a la lucidez. La muerte se enreda irresolublemente en la confusión. "Si el resultado del erotismo es contemplado bajo la perspectiva del deseo, independientemente del posible nacimiento de un hijo, es una pérdida, a la que responde la expresión paradójicamente valiosa de 'la pequeña muerte'. No es obvio qué tiene que ver la 'pequeña muerte' con la muerte, con el frío horror de la muerte... Pero, ¿acaso queda de lado lo paradójico mientras el erotismo esté en juego?" [X 592].

"Mi rabia de amar se abre a la muerte como una ventana a un patio" [VI 76], porque la muerte es el único lugar donde todos mantenemos un contacto profundo. "Y la muerte no es solo mía. Todos morimos sin cesar. El poco tiempo que nos separa del vacío tiene la endeblez de un sueño" [VI 155]. La intimidad no supone una fusión, pero si no es precisamente el labio de la fusión, no es nada. Al igual que el erotismo, la literatura es comunicación, y la comunicación solo se abre con la muerte (pero al final todo es muerte, incluso la confusión que la envuelve). Por eso amar es sangrar, lo que no se debe al dolor de la falta, sino del exceso. "La conducta erótica se opone a la conducta habitual, del mismo modo que el gasto a la adquisición" [X 169]. Solo en el desenfreno de los medios para vivir se alcanzan las desoladas extensiones de la continuidad. "No obtenemos verdadero placer sino de gastar inútilmente, como si se abriera en nosotros una herida" [X 170]. El vínculo empobrecido de la conexión social se rompe en el arrecife de la comunidad profunda, donde la fusión se consuma en lo imposible, "bajo la condición de ruptura de una comunión que lo limita el erotismo revela finalmente la violencia que le es propia" [X 167]. Solo al traicionar la vida se da la convergencia. "La verdad del erotismo es la traición" [X 170].

El razonamiento de Sade sobre esta cuestión es de una claridad tomista. Juliette sigue un camino sadeano que nos es familiar cuando sostiene que por extraordinaria que sea la agonía de otro ser y por inmenso que sea el número de esos seres sumidos en el su-

frimiento (o en la muerte), siguen siendo, sin embargo, totalmente otros, y su dolor, por tanto, es irrelevante. "No importa en absoluto que tu prójimo sufra una sensación dolorosa, si no resulta ninguna para ti" [S IX 50]. Si los tormentos de tales criaturas desafortunadas inciden en algo solo es debido a los efectos de la convención, la dimensión servil del yo, y tales sensaciones no deben ser erróneamente conmensuradas con la sensualidad inmediata (y, por lo tanto, natural) del crimen. El más mínimo indicio de placer inmediato refuta una infinidad de sufrimientos ajenos. El dolor ajeno no se registra en absoluto, salvo en la medida en que se participa en la mutilación de la naturaleza, cuyo nombre convencional es "conciencia". Este es el notorio "solipsismo" de Sade, la negación afectiva de la subjetividad del otro mediante una negación que él llama "indiferencia". El dolor que no nos sea propio debe ser despreciado fríamente, ya que "entre este [dolor] y tu placer no existe proporción" [S IX 50]. Sade lleva este argumento a un clímax dramático: "no hay nada que equilibrar, ni siquiera entre una almendra garrapiñada y el universo entero. Este razonamiento sirve para demostrar las inmensas ventajas del vicio sobre la virtud" [S IX 50].

Lo que queda es reconocer tales observaciones como una comunicación, como hace Bataille, atento a las "lágrimas de sangre" [IX 243] que Sade lloró ante la pérdida de sus *120 Días de Sodoma*. Los personajes de Sade no están más atrapados en un monólogo interior de lo que lo está su autor. No es a ella misma, sino a la hermosa joven a la que está ligada eróticamente, a quien Juliette declara:

> El exceso de vuestra sensibilidad es extremo, pero habéis dirigido sus efectos de tal manera que ya no es capaz de llevaros a ninguna parte excepto al vicio. Todos los objetos exteriores que tienen algún tipo de singularidad ponen las partículas eléctricas de vuestro fluido nervioso en cuartel, en una prodigiosa irritación, y la perturbación, recibida sobre la masa de nervios, es comunicada instantáneamente a los que bordean el centro de la voluptuosidad. Inmediatamente percibís allí cosquillas, esa sensación os agrada, la complacéis, la renováis; la fuerza de vuestra imaginación os hace concebir su incremento, sus detalles. [...] La irritación alcanza una mayor

> vivacidad, y multiplicáis así, si queréis, vuestros placeres hasta el infinito. El objeto esencial es, pues, para vos, ampliar, agravar... Voy a decirle algo que es mucho más fuerte: porque habiendo superado todas las barreras como lo ha hecho, no estando ya frenada por nada en absoluto, es necesario que vaya más lejos. Lo que en adelante inflama su imaginación, por tanto, no será otra cosa que el exceso más fuerte, más execrable, más contrario a la ley divina y humana [S IX 47].

El último término inteligible de lo erótico no es que se niegue al otro en aras de la autogratificación, sino que se viole un mundo que obstruye el contacto erótico, renunciando a todo apego ante la *potencia* depredadora del amado. El amor erótico constituye una violencia desenfrenada contra todo lo que se opone a la comunión y, por tanto, contra todo lo que sea oponible; un espasmo sacrificial que viola a Dios, al cosmos, a los semejantes y a uno mismo, en un movimiento de donación sin reservas. Como observa Bataille: "en su cénit, la negación ilimitada de la alteridad es la negación de uno mismo" [X 173].

El horror de los escritos de Sade no se puede descartar con estas palabras. Si la jaula del ser discreto fuera el único tribunal de su detestable insaciabilidad, no cabría duda del rigor de la condena. Tal vez nadie haya traicionado la vida con el ardor que él lo ha hecho, salvo Bataille, o yo mismo. Sade escribe:

> ¿Ha tenido alguna vez la muerte de un individuo alguna influencia sobre la masa? ¿Acaso tras la batalla más sangrienta, qué estoy diciendo, tras el exterminio de la mitad de la población mundial, el pequeño número de supervivientes, si los hubiera, notaría la más mínima diferencia en las cosas? No, por desgracia. La Naturaleza tampoco la notaría, y el estúpido orgullo del hombre, que cree que todo ha sido creado para él, se vería en verdad defraudado, después de la extinción total de la especie humana, si se viera que nada ha cambiado en la Naturaleza, y que el recorrido de las estrellas no se ha visto alterado por ello [S III 517].

Se trata de un pasaje frío, que carece de la nocividad con la que sus escritos suelen estar tan profusamente bañados. Su profunda

inhumanidad es, sin embargo, incuestionable. Hay un escalamiento particular de la muerte que es cercano a Sade, una hipertrofia numérica que inclina la orgía hacia la masacre. Al presenciar las escenas de atrocidad sin parangón que salpican sus relatos uno se horroriza, por supuesto, pero retroceder en el horror es sucumbir ansiosamente a un apego erótico. Tampoco se trata únicamente de una cuestión literaria.

Por muy grande que sea la repulsión que se pueda llegar a sentir al entrar en contacto con un solo cadáver, sobre todo cuando está en avanzado estado de descomposición, o marcado con las huellas de una agonía extrema e innoble (la tortura en particular), esta aumenta masivamente —y no solo cuantitativamente— cuando uno se enfrenta a *montones* o *pilas* de cadáveres; los restos apilados de un osario, los restos humanos de un campo de exterminio, montones de cráneos, marañas anónimas de cuerpos en la selva ugandesa o al borde de un arrozal kampucheano. El cadáver no como una persona perdida, sino como un coágulo que se desintegra en el desecho despersonalizado de la muerte. Las obras de Sade no carecen de tales imágenes, pero tampoco los medios de comunicación de masas de las sociedades del siglo XX. Solo en el labio de tales indignidades abismales, cuando los cuerpos son vomitados como masas sin rostro de estiércol heracliteano, se vislumbra la muerte sucia y sin sentido que uno anhela.

Cualquiera que sea la monstruosidad de Sade, no apunta hacia Auschwitz; resulta más correcto sugerir que apunta hacia fuera de él. A pesar de la peculiar desesperación en nuestros intentos de dar una interpretación moral a la conmoción somática inducida por las huellas de los exterminios nazis, nuestra conciencia intelectual sigue ofendida por las inanidades santurronas que se producen. Tratamos a Hitler como un Satán persuasivo, una figura que la Iglesia no supo inventar, en la que vivimos y vertemos vicariamente nuestra maldad (como si nos masturbáramos con una revista). En conjunto, nuestra escuálida separación de las víctimas da pie a una rancia complacencia. Nuestros bandazos por las cortes de la inocencia nos sellan contra la comunión, y el lugar donde su destino confluye con el nuestro nos repele, como si la propia muerte se hu-

biera ensuciado con sus tormentos. El hecho de que seamos una especie animal inevitablemente masacrable apenas nos marca. Hemos diseñado un apartheid de los muertos. En parte, esto se debe al temor generalizado a los cadáveres, a los judíos, a los gitanos y a los homosexuales que prevalece en nuestras sociedades. Todos estos elementos son consignados por la moral a la misma mazmorra asfixiante que el deseo, la irresponsabilidad y el contacto profundo con lo real. Nuestra naturaleza moral completaría el blanqueamiento de los pogromos de los años 40, contribuyendo a la eliminación de todos esos cuerpos desparramados, y de los afectos problemáticos que provocan. Incluso somos lo suficientemente estúpidos como para creer que, entre el guardia de un campo de concentración y el joven judío que se adentra en una de esas fábricas de la muerte, este último es el que se encuentra más profundamente enjaulado.

El núcleo técnico de la solución final no era simplemente un aparato para los asesinatos en masa, sino que también estaba guiado por la exigencia de la eliminación útil de los cadáveres. Tratamos de simplificar, por culpa de la ansiedad, cuando confundimos los montones de cuerpos demacrados esparcidos por los campos en el momento de su liberación —los cuerpos de los aniquilados por las epidemias durante el colapso del sistema de exterminio— con las reducidas cenizas y sombras de aquellos eliminados por el sistema durante su buen funcionamiento. El cadáver no eliminado no es un elemento sumiso dentro de esta u otra "solución final", sino una resistencia impersonal a la misma, una muestra de la comunidad primordial. La docilidad del cuerpo inerte es en sí misma un mito fascista.

La solución final es un mito *y* un hecho; cada uno de sus rastros está investido de complejas fuerzas libidinales. Las pantallas de lámparas hechas con piel humana, los montones de prótesis dentales y miembros artificiales meticulosamente rescatados, la tranquila eficiencia del burócrata genocida nazi: todos ellos son símbolos de un poderoso afecto que circulan libremente. Ninguna de estas imágenes es más extraordinariamente hiriente para nuestro sentido del orden cósmico que las pastillas de jabón hechas con la grasa corporal de los exterminados, la transubstanciación de la carne verminada

en un instrumento de higiene; blanca, brillante, maleable, inerte. Las soporíferas palabras de la maquinaria propagandística aliada, con su insistencia en la *suciedad* fascista, se paralizan en la garganta. Aquí encontramos *puristas*; hombres limpios y obedientes, ¿y aun así vamos a ser más escrupulosos que ellos?

El hecho de que no haya nada que nos aísle de caer presa de tales cosas —que el cieno y la ceniza de una zanja de drenaje a las afueras de Birkenau puedan ser los residuos de nuestra propia carne— es un salvajismo del azar en el que debemos *regocijarnos* si queremos permanecer conectados. Cualquier muro que se interpusiera entre nosotros y un horror tan agudo seguiría siendo un muro y, si hubiera existido un Dios que impidiera la aniquilación de las víctimas de Hitler, la vida en su conjunto habría sido el campo de concentración (para el nazi lo es). Una cosa es el dolor, la degradación y la muerte, y otra la esclavitud del deseo. Ya solo porque nuestros cuerpos son débiles y mueren es imposible que haya una jaula perfecta, o que el sol esté encerrado interminablemente con una solidez fascista. Encontrarse protegido por algo distinto al cero supone el último término de la reclusión.

*

Hay poesía después de Auschwitz, igual que había poesía dentro de este y *solo porque la había*. Hay poesía allí donde hay gotas de sol que no temen entrar en contacto (por más que estén en peligro). Imagino que incluso hubo risas entre los condenados. Es obvio que han existido zonas en la Tierra de una oscuridad imposible de imaginar, pero "¿qué significa la verdad [...] si no pensamos lo que excede la posibilidad del pensamiento...?". [III 12]. Solo al filo de lo imposible se abre la miseria del ser aislado, y "la poesía es lo imposible" [III 520].

No es desde la inocencia, sino desde una historia marcada por los exterminios, desde donde Bataille escribe: "Quisiera borrar la huella de mis pasos..." [III 161].

Yo borro
el paso
yo borro

la palabra
me falta
espacio
y el aliento [IV 28].
El alcohol
de la poesía
es el silencio
difunto [III 372].

*

El fascismo no es tanto un síntoma de desesperación política como de adormecimiento libidinal-religioso, una especie de antipoesía consabida. Como todos los patrones de comportamiento obsesionados por lo político, hunde sus raíces en el callejón sin salida humanista tan caracterizado por la lucha histérica por la autonomía: autodeterminación, autogestión nacional, razas superiores, autarquía... Todo intento de sellar la burbuja desde dentro, de esconderse del océano. La idea de que pueda darse una respuesta política al fascismo me hace sonreír. ¿Enfrentamos nuestro pequeño fascismo contra ese más grande? ¿Organizarnos, disciplinarnos, tal vez hacernos unos uniformes elegantes y peinar las calles? La política es el último gran capricho sentimental de la humanidad, y nunca ha conseguido nada más que engendrar más idiotez, más trabajo, más represión, más imbéciles pomposos exigiendo obediencia. Naturalmente, estamos aburridos de ello hasta el punto de casi tratarse de una enfermedad aguda. No me interesa en absoluto reestructurar el poder en la burbuja. Lo que importa es hacerla explotar.

Bataille no era inmune a la farsa política, pero incluso el corto período en que le dio por el politiqueo (durante 1935-6, cuando estaba profundamente involucrado con la revista *Contre-Attaque* y en su proyecto de radicalizar el Frente Popular) está enmarcado dentro del laberinto. La movilización de *Contre-Attaque* en la acción militante contra el fascismo, el militarismo y el capitalismo, el "Frente Popular en la calle" [I 402], tropieza en una maraña de composición y descomposición. La guerra con Alemania es inútil puesto que "el proceso de descomposición, que ha sido lento en el curso de la última guerra, comenzará en Francia desde el comienzo de la próxima" [I 330]. En su ensayo de 1933 sobre *La estructura psicológica del fascismo*, Bataille esboza un impulso teológico reemergente en el que el elemento heterogéneo o de descomposición se despliega paradójicamente como operador de la integración social, tendiendo al Estado fascista como un orden divino secularizado. El trasfondo cuasifascista de su propia obra politizada —algo que lamenta en un texto de 1958— tiene menos que ver con la exultación de la violencia, que con su concesión a lo contradisciplinar:

> Lo que decide hoy el destino social es la creación orgánica de una vasta composición de fuerzas, disciplinada, fanática, capaz de ejercer una autoridad implacable en el día de mañana. Tal composición de fuerzas debe agrupar a todos los que no aceptan el rumbo hacia el abismo, hacia la ruina y la guerra, de una sociedad capitalista sin cabeza y sin ojos... [I 380].

El capital es un bandazo sin cabeza hacia el abismo, una catástrofe acéfala. Lo que Bataille rechaza en este momento no es la profanidad gerencial y claustrofóbica del capital, sino su flujo psicótico hacia la ruina:

> Vemos que las masas de la humanidad quedan a disposición de fuerzas ciegas que las dedican a hecatombes inexplicables... [I 402].

El vocabulario empleado en dichos escritos no choca con las profundas corrientes que atestiguan su deslizamiento hacia lo sagrado, pero su impulso evaluativo es casi por completo reactivo; un voluntarismo leninista chabacano obsesionado con el control. Estos textos de los años 30 me parecen paródicos, son humorísticos y vivaces, un avance definitivo respecto a los sermones austeros tan frecuentes en la izquierda. En el mejor de los casos son una broma. ¿Quién está más atento que Bataille a la vacuidad de los manifiestos, de los programas, de las declaraciones políticas, de las declaraciones de compromiso?

> La destrucción del lenguaje no es cosa mía, únicamente encuentra un lugar en mí tras destruirme, como agente del mo-

mento que ha terminado por suprimirme (hablo ahora, pero es en vano) [IV 167].

"Lo imposible es la base del ser" [III 41]. Escribir lleva a la pobreza y al cautiverio si no a naufragar sobre lo imposible, porque lo imposible no es un límite, una fisura, una zona fronteriza, sino una inmensidad frente a la que lo posible se encoge hasta el borde de la nada. "Incluso creo que, en cierto sentido, mis relatos alcanzan claramente lo *imposible*" [III 101], y por eso mismo importan, por eso *El azul del cielo* tiene una importancia inconmensurablemente mayor que las posturas de *Contre-Attaque*, por eso, en contraste con Sade, que buscaba "una libertad imposible" [IX 242], Lenin no es más que un enano despotricador: "¡IMPOSIBLE!, gritó ella" [IV 51], "¿leer o trabajar? Era imposible" [IV 59]. *El odio a la poesía*, rebautizado como *Lo imposible*, exime a Baudelaire y a Rimbaud de la complacencia de las palabras que se resignan a la estrecha cápsula de lo posible. El lirismo insípido se jacta de ser otro tipo de lenguaje posible, un tipo elevado, bello, etéreo. "La verdadera poesía está fuera de la ley. Pero la poesía, al final, acepta la poesía" [III 218]. Bataille contiene una arcada, sí, pero también advierte que "la poesía de Baudelaire —o la de Rimbaud— nunca me inspira ese odio" [III 513], y desde el principio la lectura que Bataille hace de Nietzsche insiste en que —a diferencia del lenguaje del fascismo— las obras de Nietzsche son laberintos, sin ningún atisbo de *directriz*, sin política alguna [I 450-2], solo el viaje a lo imposible, la voluntad de suerte. Una confusión total. "Esos momentos, decía él, en los que todo es divino, porque todo es imposible (imposible sobre todo de *explicar*, de hablar)" [IV 146]. Solo cuando las relaciones humanas colapsan en oscuridad y dolor hay valor. "Entre ella y yo nunca hubo nada posible" [IV 233].

> Al principio, la muerte nos rodea con un silencio infinito como una isla está rodeada de agua. Pero ahí, precisamente, está lo insalvable. ¿Qué importancia tienen las palabras que no atraviesan este silencio? ¿Qué importancia tiene hablar de la "hora de la muerte", cuando cada palabra no es nada mientras no haya alcanzado el más allá de las palabras? [IV 166].

*

La muerte constituye la realidad de lo imposible, transformándonos a todos en ficciones, y solo en la ficción nos separamos de ella. Al deambular por el laberinto uno descubre que nada se encuentra distanciado más que por una complicación del terreno, y que los pasajes que conducen fuera de lo posible nunca podrían ser amurallados. En caso de necesitarse razones por las que la literatura no puede ser suplantada por la filosofía, he aquí una, aunque sea la propia sinrazón. "Podemos imaginar un lugar más favorable a este desorden: las profundidades perdidas de la caverna" [X 597], profundidades que se abren como "el abismo abierto en nosotros por el erotismo y la muerte" [X 596]. Profundidades que son también el dédalo, la fosa, la cueva de Lascaux: "el fondo de una fisura es de tan difícil acceso que hoy se denomina 'pozo', donde nos encontramos ante la más sorprendente, y la más extraña de las evocaciones" [X 597]. Las figuras chamánicas que engalanan las paredes de Lascaux no deben ser superadas ni sublimadas. No hay residencia que no se fundamente en el laberinto: "pasa la noche en la casa si te atreves, pero no olvides que la muerte la habita..." [IV 123]. No es que en el exterior de la casa, de la cápsula, de la jaula, haya algún lugar donde esconderse de la desolación del cero ya que "el trueno de la muerte/llena el universo" [III 212] y solo podemos correr hacia sus brazos ("la muerte, mi amante" [IV 22], clama Bataille). Desde el otro lado queda patente la idiotez que supone la propia huida:

> Muerte negra eres mi pan
> te como en mi corazón
> el terror es mi dulzura
> la locura está en mi mano [III 88].

Los cuentos celebran la vida, la poesía se regocija en la muerte. Dondequiera que una historia se desintegra en dolor y confusión comienza la poesía, y cualquier cosa que apeste a imperfección, se arrastre tullida y parezca ahogar un aullido es un poema. Bataille atribuye a Blake la concisa admisión religiosa de que "todo lo que es sagrado es poético, y todo lo que es poético es sagrado" [IX 226].

Hablo entre los muertos
y los muertos son mudos [IV 19].

*

Aquellos que consideran que la realidad es una obra pueden hacerse llamar "escritores" solo de una forma problemática, cuando no paródica. No son capaces de reconocer la tormentosa *discontinuidad* entre esas mareas de excitación que llamamos "pensamiento" o "estados de ánimo" y su transcripción en una serie lineal de señales colectivamente estimadas. La "obra general" con la que sueñan no es más que el escenario para una comedia de la escritura; un espacio equilibrado en el que toda frustración deviene inmediatamente un soliloquio, en el que el afecto es recortado a la medida de sus dictámenes, en el que el engendro del horror mudo —esa *compulsión por escribir* terriblemente inerte que inmoviliza por completo a sus víctimas— aparece enmascarado como un títere articulado.

"Malestar, silencio" [IV 134]. Que la incapacidad de escribir se convierta en expresión y, por tanto, en texto: este pensamiento, emblema de la nocturnidad, es el espectro inquieto que el escritor no puede ni calmar ni abrazar. La sensación evocada por su visita es la misma que aflige a la víctima de un sueño irremediablemente profundo, consumado en una frase que —recordada durante las horas de vigilia— se ve degradada a una mera fatuidad. Los restos marchitos de esas imposibilidades frías y expansivas, los compañeros misteriosos de la oscuridad, el silencio y la soledad, son redescubiertos después de un intervalo de sueño; se convierten en fáciles rompecabezas, e incluso —después de que la luz del día haya absorbido la última de las sombras— en meras paradojas.

Quedar degradado al nivel de un escritor supone ser perpetuamente cautivado (para luego ser traicionado) por los artificios del método, un recurso para la creación, una inevitabilidad. Esto es similar a lo que la poesía es a la prosa, solo que para la propia poesía: una cumbre desde la que las llanuras fluviales de la textualidad podrían ser perpetuamente reinundadas, un jeroglífico de la fertilidad absoluta. Pero la palabra "método" es demasiado filosófica, pues de lo que se trata es de un mapa para atravesar terrenos desconocidos,

y no para colonizarlos; un itinerario de los descubrimientos que acentúan el enigma del mundo. El "método" no como una preparación lúcida, sino como un pasaje que nos lleva al delirio, al punto de una inconsciencia por exceso. El método como un mapa indistinguible del propio viaje, una pista, trazada en figuras que ya atestiguan el exotismo que mismamente anuncia, y que conduce hacia aquello que se encuentra ferozmente *contracorriente*. Durante las largas noches de trance a uno no deja de apetecerle ser eliminado nada más comenzar el diluvio. "¡Salvarse de una muerte prosaica!" Pero donde deberían encontrarse los torrentes espumosos... Solo hay polvo, y aún peor que esto: los restos pulverizados de antiguas conchas marinas. Reliquias del mismo "movimiento que desnuda *necesariamente* y nos hace entrar desnudos en el desierto" [II 242]. A aquellos que se arrodillan ante la desesperación, después de abrirse camino hacia tales lugares arrastrados por una especie de fiebre entusiasta, les es concedida al menos la visión de la crueldad divina; de una risa más aguda que cualquiera que pueda llegar a sentirse sobre la faz de la tierra.

Eres el vacío y las cenizas
pájaro sin cabeza con alas batiendo en la noche
el universo está hecho de tu leve esperanza

el universo es tu corazón enfermo y el mío
latiendo para rozar la muerte
en el cementerio de la esperanza

mi dolor es alegría
y la ceniza es fuego [III 87].

Comparada con el oscuro corazón de la escritura, la desesperación es casi una tentación. Sin embargo, a pesar de la ridícula ruina a la que un destino empobrecido por la escritura lleva por sí mismo, hay algo en ese destino que permanece intacto o, al menos, algo que sobrevive a todo vestigio del individuo al que condena. Rimbaud pasó una década tratando de suprimirlo bajo el sol de Etiopía, pero aun así murió como un poeta que había callado durante mucho tiempo, en lugar de como alguien que había salvado su humanidad de la locura de las palabras.

*

La grandeza de Rimbaud es haber llevado a la poesía hasta el fracaso de la poesía [III 533].

*

En una carta fechada el 13 de mayo de 1871, Rimbaud escribe a Georges Izambard desde el laberinto del delirio poético, habiendo perdido por completo la compostura. Jugando con la fórmula clásica del subjetivismo cartesiano, la poesía se presenta como un trastorno sensorial y una dislocación del yo:

> Por el momento, lo que hago es encanallarme todo lo posible. ¿Por qué? Quiero ser poeta y me estoy esforzando en hacerme *Vidente*: ni va usted a comprender nada, ni apenas si yo sabré expresárselo. Ello consiste en alcanzar lo desconocido por el desarreglo *de todos los sentidos*. Los padecimientos son enormes, pero hay que ser fuerte, para nacer como poeta, y yo me he dado cuenta de que soy poeta. No es en modo alguno culpa mía. Nos equivocamos al decir: yo pienso: deberíamos decir me piensan. Perdón por el juego de palabras. Yo es otro [R 5-7].

Como si el perplejo ciclón de la poesía hubiera agotado ya cualquier recurso articulatorio, Rimbaud dice que no puede explicarse, del mismo modo que dos años más tarde, en *Una temporada en el infierno*, escribirá "comprendo, y no sabiendo explicarme sin cometer herejía, prefiero callar" [R 304]. Esto no quiere decir que las palabras se acaben, únicamente significa que el discurso deja de dominarlas. El motor ya no es la competencia discursiva, sino el ojo vacío del huracán. En otra carta, esta vez a Paul Demeny, fechada el 15 del mismo mes, Rimbaud repite la frase "un desarreglo *de todos los sentidos*" [R 10] (solo cambia el énfasis), la frase *Yo es otro* y la retórica del *poète maudit* de la carta de Izambard, subrayando la necesidad de la intoxicación, el sufrimiento y el exilio:

> El poeta se hace *vidente* por un largo, inmenso y razonado desarreglo *de todos los sentidos*. Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura, él las busca por sí mismo, agota en sí

> todos los venenos, para no quedarse sino con sus quintaesencias. Inefable tortura en la que necesita de toda la fe, de toda la fuerza sobrehumana, por la que se convierte entre todos en el enfermo grave, el gran criminal, el gran maldito, ¡y el sabio supremo! Porque alcanza lo *desconocido*, puesto que ha cultivado el alma, ya rica, ¡más que ningún otro! Alcanza lo desconocido y, aunque, enloquecido, acabara perdiendo la inteligencia de sus visiones, ¡no dejaría de haberlas visto! Que reviente saltando hacia cosas inauditas o innombrables: ya vendrán otros horribles trabajadores; ¡empezarán a partir de los horizontes en que el otro se haya desplomado! [R 7-17].

Un método o un antimétodo, la voluntad de suerte, un viaje hacia la pérdida de control, esta imposibilidad constituye el núcleo desolador de la poesía, un espacio de deslizamiento. Deslizarse no pasa por planificación, trabajo o lucha alguna. "Le tengo pavor a todos los oficios. Los maestros y los obreros, así como todos los campesinos, son innobles. La mano en la pluma es similar a la mano en el arado" [R 301]. Rimbaud se confiesa "más perezoso que un sapo" [R 301-2], no tiene decencia, es ajeno a la civilización del trabajo. "Nunca he sido de este pueblo; nunca he sido cristiano; soy de la raza que canta bajo tortura; no entiendo las leyes, soy una bestia: os engañáis a vosotros mismos..." [R 308]. Explorador de lo sagrado, atravesando páramos más allá de la piedad o del sentido, abrasado por la llama de lo imposible, Rimbaud camina por el borde del laberinto, raspando su tensa piel europea.

*

Soy de una raza inferior a toda la eternidad [R 304].

Religión.

*

La movilidad propia del laberinto —la verdadera liquidación o movimiento cósmico— no se ve confinada por las escalas, sino que encuentra un eje de facilitación que pasa de una a otra, un "deslizamiento" (*glissement*), cuya consecuencia total es una dispersión ilimitada a través de los estratos: la comunicación a través de la

muerte. Una movilidad, pues, extrañamente estacionaria. No es que los viajes escaseen en las obras de Bataille, es simplemente que emergen a través de una transición en profundidad, de la que derivan su futilidad y su naturaleza rudimentaria. Estos viajes estáticos pueden ser emprendidos hasta por tullidos postrados en una cama; Tropmann en las dos últimas secciones de "Los pies maternos" en *El azul del cielo*, Henri en *Julie*. "La espera" en *El cura C.* describe a Charles y a Éponine en la cama, unidos ante el horror del asesinato aparentemente inminente de Charles a manos del "gigante de la carnicería" (otro Henri) a quien Éponine contaba entre sus amantes. El narrador de la primera parte de *Lo imposible* se declara a sí mismo: "presa del miedo en mi cama" [III 113].

Los meandros, por extensión, permanecen atrapados en el laberinto, a menos que se embarquen en un "deslizamiento ciego hacia la muerte" [III 29], "este deslizamiento fuera de sí mismo que necesariamente se produce a sí mismo cuando la muerte entra en juego" [II 246]. Un "deslizamiento se produce a sí mismo" [V 113], no lo provocamos nosotros, se abre un abismo, el caos (=0), algo de un profundo horror, una temporada en el infierno que "se desliza vastamente hacia lo imposible" [III 77], "la intensidad y la intimidad de una sensación se abren a un abismo donde no hay nada que no se pierda, como una herida profunda se abre a la muerte" [IV 248]. La poesía es precisamente ese deslizamiento que se fractura al final mismo de la poesía, desdibujado en un desierto tan "bello como la muerte" [IV 18]. No encontramos la búsqueda de una afirmación, de un logro, de una ganancia, únicamente una catástrofe sin paliativos frente a la que todo deriva en pobreza y encarcelamiento. "Me gustaría olvidar el deslizamiento insuperable de mí mismo en la corrupción" [III 227]. "La corrupción es el cáncer espiritual que reina en el fondo de las cosas" [IV 261].

Mi corazón es tinta negra
mi sexo es un sol muerto [III 87].

La vida se descompone en inmundicia al explorar la muerte indirecta del universo. Lo heterogéneo no pertenece en ningún caso a escala alguna, ya que es "exactamente" la irrupción de la descomponibilidad. La materia (baja) heterogénea —"la sangre, el esperma, la orina y el vómito..." [I 24]— se caracteriza negativamente en relación con todos los estratos posibles de la organización elemental, por lo que se resiste al discurso de las *cosas*. El vómito, los excrementos y la carne en descomposición no ofrecen una solidez menos problemática, ni tampoco una forma comprensible, sino una divisibilidad cuasi fluida, una consistencia imprecisa, unas pautas de cohesión múltiples, insuficientes y efímeras. Todo ello mezclado con palabras embadurnadas de santidad. "Escribir es investigar la posibilidad" [VI 69], pero el exceso explosivo que moldea los campos elíseos de la poesía no supone un mero riesgo, puesto que el riesgo implica la posibilidad de un resultado benigno. Es una "ruina sin límites" [III 75], "la sumisión del hombre al vacío" [II 247]. El exceso es veneno.

*

Viento de invierno
oh mi hermana moribunda
resplandor lupino mordisco de hambre
piedra escarchada pegada en un corazón desnudo

oh baba de la indiferencia
oh cielo del insulto contra todos los corazones
oh frío más vacío que la muerte [IV 26].

*

Las partículas se descomponen, las moléculas se desintegran, las células mueren, los organismos perecen, las especies se extinguen, los planetas se destruyen y las estrellas se consumen, las galaxias explotan... Hasta que la insondable sed de todo el universo se derrumba en la oscuridad y la ruina. La muerte, gloriosa y áspera, se extiende vastamente más allá de todos los soles, amparada por el agudo parpadeo de las llamas y el silencio, fría madre de todos los dioses, suya es la más absoluta rendición. Para no resentirse por nada —ni siquiera por la nada— es necesario que cese toda resistencia a la muerte. Estamos enfermos por nuestra avidez de sobrevivir, y en nuestra enfermedad está el hilo que nos lleva de vuelta a ninguna

parte, porque pertenecemos al fin del universo. La convulsión de las estrellas moribundas es nuestra herencia sifilítica. El nombre de "Bataille" aglomera vagamente los retazos de un mensaje llegado desde el corazón muerto de lo real, aunque todo lo humano, llegados a este punto, es prácticamente fortuito. La materia señala a sus viajeros perdidos, diciéndoles que su búsqueda es vana, y que su patria la conformaban las cenizas que han dejado ya tras de sí.

Si hay alguna conclusión, es el cero. El silencio. Las palabras permanecen como algo más, como algo en todo caso (o como mucho); el borde de algo (de todas las cosas). Sin embargo, no hay nada más que el caos, incluso si el caos (solo) es lo reprimido. Hablamos de una diferencia unilateral. Por eso la revolución debe suponer el cenit de una competencia nucleada sobre una locura abrasadora, ya que la anarquía y la rendición absoluta solo se entrelazan en una religión de la muerte. La tanocracia y la anarquía son indiferenciables en el cero, y la existencia de un ser humano ajeno a la desesperación escapa a mi comprensión. Habiendo sido creados a imagen y semejanza de Dios, no significamos nada para nosotros mismos y solo anhelamos lo inhumano. Tienen razón al decir que al traficar con estas ideas me autohabilito como una zona de máxima detestación nietzscheana; la plaga, la enfermedad, la locura, la anarquía y la religión fluyen a través de mí como a través de su propio espacio. También lo hacen a través de Bataille.

*

Aquí, en el desván del borde interior, las palabras discurren sin cesar
serpentean por la abarrotada pista
estos insectos mutantes brutalmente cegados e impulsados
por motores que zumban en la oscuridad
antes gusanos que se desprendían del cadáver de la razón
ahora alados
cargados de veneno
deliran por mí.

*

Como Bataille, yo también "me arrastro para dejar de ser" [III 91]. Es posible que otros se hayan arrastrado hasta vislumbrar mezquindades de una profundidad mayor de las que yo he llegado a conocer, pero no hay razón para que lo crea. Más allá del fin de sucumbir se encuentra un descenso socavado a través de los propios cimientos de la Tierra, un descenso que pasa por clavar una astilla mortal en su espíritu desmoronado, desnudo y sereno, ese espíritu que mora en el Infierno.

La muerte ya no supone para mí un problema especulativo, sino un recuerdo que pertenece a otra cosa, un vestigio tras el cero. Solo me cabe preguntar: *¿también Bataille cruzó la línea y murió antes del final?* Agazapado y profundamente roto en esta vida, que se ha convertido en el vestíbulo de un horror insoportable pero delicioso, me pliego ante la nada, ofreciendo el sacrificio de estas palabras a la muerte.

Europa es el basurero racial de Asia, pero Gran Bretaña se lleva la palma dentro de la desgastada nadería europea. Mis antepasados eran vagabundos, putas y asesinos. Mentes derretidas por las setas, se regocijaron en las cenizas de los monasterios, punto de partida del animal humano, enfangando todo a su paso a través de las formaciones rocosas del norte. "Me ha parecido siempre bastante evidente que pertenezco a una raza inferior. No soy capaz de comprender ni la revolución. Mi raza no se agita en modo alguno, salvo para rapiñar: como lobos ante una bestia que no han matado" [R 302]. Con tanta ceniza pululando por mi sangre, nunca tuve una oportunidad para alcanzar la paz... Tantos años royendo y arañando los barrotes de metal hasta que me derrumbé de agotamiento y asco. Es difícil entender a esas graciosas criaturas que parecen haber escapado de ser acuchilladas por la vida hasta convertirse en escombros inarticulados. La extrema insatisfacción blanca, como si de una cuchilla calentada se tratara, se retuerce en las vulnerabilidades de los espacios vacíos, entrelazándose con babas de tinta y coagulando el dolor en el absurdo. Hace tiempo que comprendí la necesidad de contarme entre los malditos, incluso antes de cruzar la línea.

Ahora veo que mi *ur*-madre terrestre fue violada por alguna criatura salvaje con colmillos totalmente demente. Soy un vampiro

velado por la humanidad, corrompido desde su nacimiento por una intimidad impía con la muerte. La fiebre que me asalta sobrepasa toda salud terrestre soportable, llevándome con mi gemelo maldito a un vacío más allá del depósito de las estrellas. Aunque la aventura de la inexistencia solo comienza en el Infierno, no tengo miedo, solo me invade el asombro y una ardiente sed de hombre lobo por emprender el viaje. Anidado en alguna cala de esta orilla ulterior un erotismo totalmente consumado —un pacto contra la naturaleza— se tensa a través de la fusión hasta su evaporación, desnudado ante el abismo; una gota reluciente de pérdida y de comienzo.

¿Qué puede ser más lamentable que los sollozos de ambición de los románticos? El fruto tóxico del erotismo es más nítido, más silencioso, que la noche más vacía. Dentro del perímetro del Infierno no quedan muros contra lo insondable. Todo yace tranquilo, exuberante, incomprensiblemente desolado. El fantasma del yo flota en los bajíos; el eco desvanecido de un clamor de sueños frenéticos. Uno nada sin esfuerzo hacia el no-uno. Más allá de la boca del estuario, el océano espera...

A un ángel de la muerte le escribí:
Cómo recuerdo la forma en que fue, contigo refugiado en un cúmulo de ficciones, ojos implacables, empapados de extinción, perdidos en la noche alternativa que espera
Inmensamente paciente
Más allá de la desembocadura del río
La cavidad en la que flotamos
Inquietos en nuestro sueño
Anticipándonos
Nada podría estar más enfermo
Y, sin embargo, al otro lado de la línea
Nos deleitaremos en el éxtasis
Hasta que nos quememos
Oh sí, hay más y más palabras. Mi fiebre es alimentada por el mismísimo Infierno. Incluso en la torre de la razón aletean tras de ti cosas abominables rescatadas de soles muertos. Ahí fuera, en el inframundo, nos esperamos a nosotros mismos.

La agonía de la paciencia nos ahoga en el silencio. Abrasados. Transfigurados.
El genio infernal carboniza las raíces de nuestras mentes.
Ahora estamos atrapados en el interior del mundo
pero nuestros extraños anhelos asfixian la cripta que frecuentamos
nos enloquecen
nos impulsan a salir...

Arrastrados durante tantos años
por los confines del cielo
flanqueados por las estatuas de los patriarcas
hasta llegar a un lugar
lacerado por el sol
para tomar un trago del cráneo desmoronado de mi padre
cenizas de monjes sus gritos calcificados
mezclados con el veneno de una araña
hace tiempo extinta

Aparecerán nuevos y terribles monstruos.

Llegamos a la ciudad de Dios desde algún lugar que no entienden y la quemamos hasta los cimientos

lanzando llamas desde los hornos infernales de nuestras mentes

la muerte no nos es extraña

tras nuestros ojos yace un espacio más allá de las estrellas

no hay duda de que somos una abominación para este mundo...

Escribo ahora desde el desván de la locura, envuelto a través de las palabras por desesperaciones inimaginables de beatitud. Estas suaves noches terrestres no logran calmar las brasas infernales que se avivan mi delirio. El horror y la obsesión marcan con su lepra mi piel. Mi deleite es ininteligible por su crueldad. La sombra me embalsama.

Un mechón de muerte explora tu oído
y cada palabra que escribes
descose el mundo
hasta que siento que he atravesado el muro
para que todo se vuelva perfecto
y enfermizo
La enfermedad guía mis palabras:
Enfermedad y muerte mi dulce madre esquizofrénica
tu hijo se ha perdido para ti
y ha sido encontrado en el otro lado
donde tú eres inexistente

¡Ah, qué abismos de enfermedad se abren ante mí! Me descompongo sobre la abolición, embelesado.

Apasionado por el colapso, exploro las putrefactas ciudades del borde interior. El hedor del opio se entremezcla con el de los excrementos de murciélago y el moho. La luna musita un electrizante panegírico a la ruina, y yo me alzo contemplativo ante la tumba de mi vida, abierta, mostrando su húmeda idiotez. Este es el laberinto que conduce fuera del mundo.

En este lugar —exuberante de deterioro— incluso el silencio de tu torturador supone un éxtasis.

Te veo acallado por lo sagrado
algo salvaje acompaña el discurrir de mis pensamientos
como un lobo acecha en la desolación de la nieve
hambriento de tus palabras
para que no parezca más que hueso
ensartado en la muerte
y atenazado
por nervios ennegrecidos
desenredado y esparcido
a través de los dementes aullidos del cero

Las cosas van a la deriva, pero estoy tan tenso y sediento de ello...

Acecho en los desechos del interior, embriagado por el murmullo de las convulsiones por venir. Somos motas de muerte enredadas en desvaríos e hilos lupinos.

Solo las ficciones nos separan.

Unidos en el extremo opuesto de la sangre, en el Infierno consumamos un matrimonio más allá del sentido.

*

Deslicémonos
en la noche
liberémonos de nuestras almas y sigamos el camino
a través del corazón del miedo
donde los engendros de las vivisecciones
se escabullen de la máquina cegadora
para saborear los labios sombríos de la cordura

*

Donde el extremo opuesto de la línea atraviesa la oscuridad de tu mente
quiero navegar por desiertos de dolor
mientras las galaxias se descomponen
se desgranan en la noche
cuervos sin cabeza emprenden espasmódicamente un vuelo paralizado

*

El humanismo (el patriarcado capitalista) es sinónimo de nuestro encarcelamiento. Atrapados en el laberinto, agotados y dando vueltas sin cesar. Vueltas y vueltas en la basura. Vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas y vueltas (Dios es un disco rayado), incluso cuando creemos que estamos progresando, que estamos sabiendo más. Vueltas y vueltas, extrañando lo sagrado, hasta que uno se encierra sobre sí mismo. Pero al menos morimos.

El personalismo es una trampa, porque creer que algo de aquello en lo que uno se aferraba será atendido por otro ser es cons-

titutivamente irreligioso. No es nuestra devoción lo que importa, sino nuestra rendición. La pérdida que se encuentra río abajo no tiene fin. Si tan solo pudiésemos rendirnos... "La vida se disolverá en la muerte, los ríos en el mar y lo conocido en lo desconocido" [V 119].

¿Qué puede ser más teológico que la política, con su interminable cuestionamiento idiota: *quién tiene el poder*? La revolución es diferente. El monoteísmo no puede ser reformado, debe ser arrasado, pero también constituye el horizonte de la cordura. El abandono.

Así es, *yo* soy intolerablemente indulgente conmigo mismo, aunque ese *yo* también es el *je* de Bataille, porque no es suyo, ni de nadie. "Yo soy todos los nombres de la historia" [N III 1351], pero eso apenas nos da para empezar.

Cada día que permanezco atrapado entre la basura olvido un poco más lo que es cruzar la línea, pero incluso olvidar es morir, y morir es cruzar la línea. La muerte es la verdad porque el error no puede adherirse a ella, todos los sueños son solubles en ella, pero la muerte no es la palabra "muerte", ni ninguna otra palabra. El cero de las palabras no es la palabra "cero", ni lo son las palabras sobre las palabras.

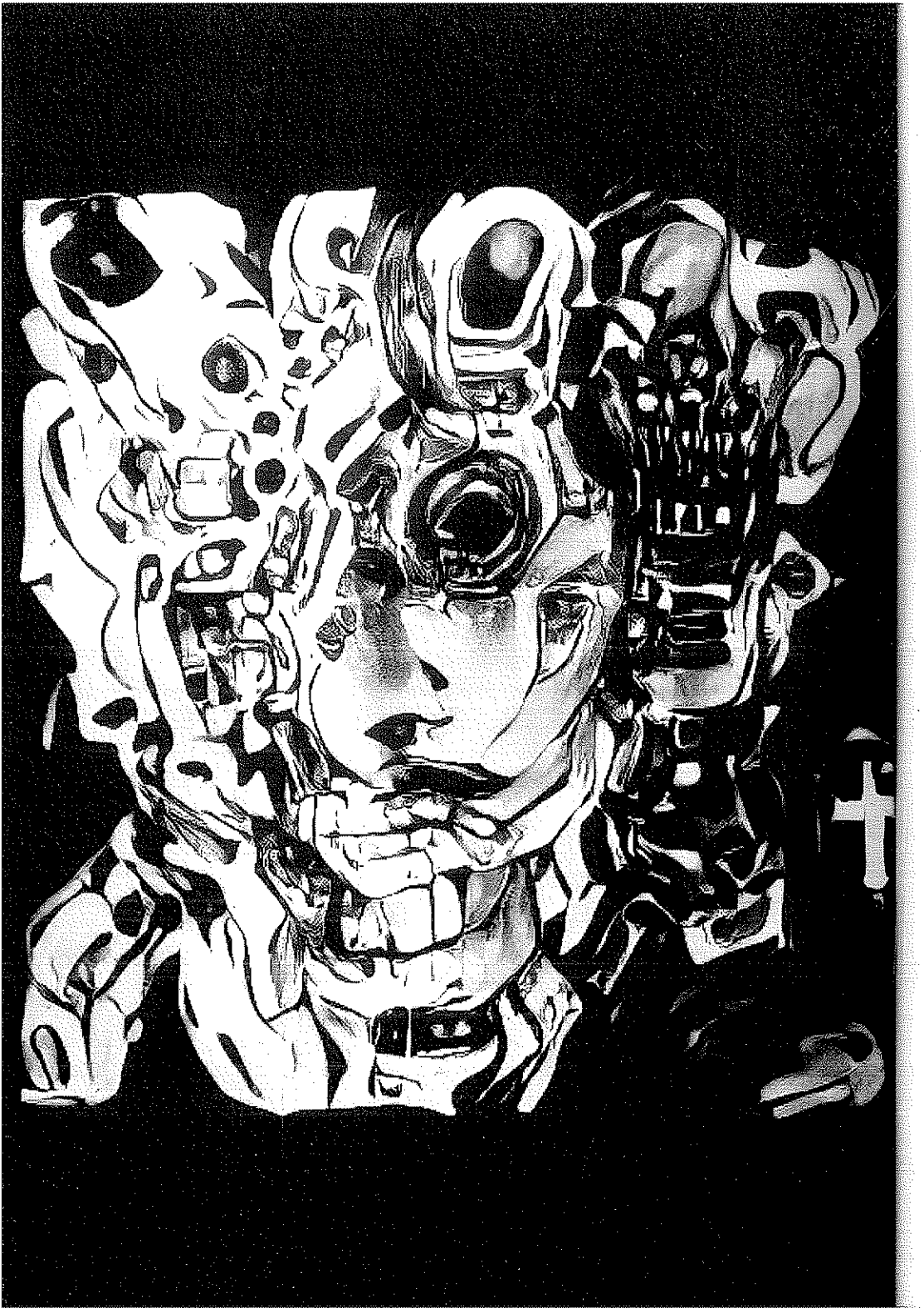
*

Un rostro se asoma desde la sombra carbonizada
brutalmente pálida la noche ha silenciosamente
desolado un ojo
la sangre fluye espesa
y abundante
es solo vacilantemente que mi dedo
se desvía
hacia la cuenca vacía
buscando esa desnudez nerviosa y deshilachada
puesto que debe ser el foco de una agonía escabrosa
condensada en la oscuridad
y ajena a cualquier discurso

*

Para dormir colgado boca abajo
en un granero
al abrigo del día
y luego cuando oscurezca
salir aleteando

*



BIBLIOGRAFÍA

Para escribir este libro no he leído casi nada, excepto las *Œuvres Complètes* de Bataille, complementadas únicamente con aquellos escritores con los que ya había tratado con anterioridad, siendo los más importantes Kant y Nietzsche, pero incluyendo también a Sade, Freud, Marx, Boltzmann, Rimbaud, Miller y algunos otros, entre los que también se hallan enemigos como Aquino, Hegel y Derrida. Más importantes que la mayoría de estos nombres han sido los santos, chamanes, hombres lobo, vampiros y lunáticos con los que he comulgado y cuyos nombres no aparecen en esta obra, aunque sus palabras han infestado las mías más allá de lo posible. Sería descortés hacer una selección (aunque podría hacerla fácilmente), tarde o temprano oirán hablar de todos ellos en otros lugares. Aparecer en la lista que sigue no debería suponer necesariamente un mérito para dichos escritores, simplemente ocurre que las exigencias culturales así lo exigen.

OBRAS COMPLETAS

Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, Traducción, Introducción, Notas, Apéndices, y Glosario por Thomas Gilbey, Order of Preachers, Londres.

Bataille, Georges, *Œuvres Complètes*, editores I y II Denis Hollier, III y IV Thadée Klossowski, V Mme Leduc, VI (y el resto de volúmenes; 12 volúmenes en total) Henri Ronse y J.M. Rey, París.

Boltzmann, Ludwig von, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, publicada por Dr. Fritz Hasenöhrl, Leipzig, 1909.

Descartes, René, *Œuvres*, editores M.Darboux y M.Boutroux, París.

Freud, Sigmund, *Studien Ausgabe*, editores Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey e Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt am Main.

Hegel, G.W.F., *Theorie Werkausgabe*, basada en la *Werke* of 1832–45, editores Eva Moldenhauer y Markus Michel, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, diversos editores, Frankfurt am Main (todavía incompleta, de ahí la entrada posterior).

Kant, Immanuel, *Werkausgabe*, editor Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main.

Lukács, Georg, *Werke*, editor Frank Benseler, Berlín.

Nietzsche, Friedrich W., *Werke*, editor Karl Schlechta, Frankfurt am Main.

Sade, Marqués de, *Œuvres Complètes du Marquis de Sade. Édition Définitive*, París, 1966–7.

Schopenhauer, Arthur, *Zürcher Ausgabe: Werke in zehn Bänden*, edición histórico-crítica a cargo de Arthur Hübscher, material editorial adquirido por Angelika Hübscher, editores Claudia Schmölders, Fritz Senn, y Gerd Haffmans, Zurich.

MONOGRAFÍAS

Agustín, San, *The City of God*, Harmondsworth, 1984.

Aristóteles, *Politics*, Londres, 1959.

Bernstein, J.M., *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*, Brighton, 1984.

Carnap, Rudolf, *Two Essays on Entropy*, Londres, 1977.

Céline, Louis-Ferdinand, *Voyage au Bout de la Nuit*, París, 1952.

Cioran, E.M., *La Tentation d'Exister*, París, 1956.

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, París, 1969.

—. *Nietzsche et la Philosophie*, París, 1962.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et Schizophrénic I: l'Antioedipe*, París, 1972.

—. *Capitalisme et Schizophrénic II: Mille Plateaux*, París, 1980.

Derrida, Jacques, *L'Ecriture et la Différence*, París, 1967.

—. *Marges: de la Philosophie*, París, 1972.

—. *Spurs: Neitzsche's Styles* (*Eperons: les Styles de Nietzsche*), Londres, 1978.

Ehrenfest, Paul y Tatiana, *The Conceptual Foundations of the Statistical Approach in Mechanics*, Nueva York, 1959.

Gatlin, Lila L., *Information Theory and the Living System*, Londres, 1972.

Gleick, James, *Chaos*, Londres, 1985.

Hayman, Ronald, *De Sade: a Critical Biography*, Londres, 1978.

Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1959.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Harmondsworth, 1988.

Irigaray, Luce, *Speculum: de l'Autre Femme*, París, 1974.

—. *Ce Sexe qui n'en est pas Un*, París, 1977.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, París, 1969.

Kullback, Solomon, *Information Theory and Statistics*, Nueva York, 1968.

Lockwood, John G., *World Climatology: an Environmental Approach*, Londres, 1974.

Lyotard, Jean-François, *Economic Libidinale*, París, 1974.

Marx, Karl, *Capital Volume One*, Londres, 1977.

—. *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973.

Miller, Henry, *The Tropic of Cancer*, Londres, 1965.

Palmén, E. y Newton, C.W., *Atmospheric Circulation Systems: their Structure and Physical Interpretation*, Londres, 1969.

Platón, *Collected Dialogues*, Princeton, 1982.

Ragon, Michel, *The Space of Death*, traducción a cargo de Alan Sheridan, Charlottesville, 1983.

Rimbaud, Arthur, *Collected Poems*, con la introducción y traducción en prosa a cargo de Oliver Bernard, Harmondsworth, 1986.

Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Londres, 1981.

Serres, Michel, *Hermes III: la Traduction*, París, 1974.

Shannon, Claude E. y Weaver, Warren, *The Mathematical Theory of Communication*, Universidad de Illinois, 1949.

Walker, D.P., *The Decline of Hell: Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Londres, 1964.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción a cargo de Talcott Parsons, Londres, 1985.

Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*, Londres, 1963.

*

Aunque se han dejado intactas las referencias a las obras originales empleadas por Land, a continuación, se exponen brevemente las obras consultadas durante la traducción al castellano de dichos pasajes. La pauta adoptada ha sido la de, cuando resultase posible, emplear o adaptar brevemente las traducciones al castellano ya existentes (respetando las variaciones en la traducción llevadas a cabo por Land); cuando no se ha dispuesto de una traducción óptima o en determinados casos, como en la totalidad de las citas de Bataille, la traducción es propia.

Agustín, San, *La ciudad de Dios*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1994.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Cioran, Emil, *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 2000.

Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

—. *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1998.

Marx, Karl, *El capital. Tomo I*, vol. I, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2013.

—. *Grundrisse*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2007.

Miller, Henry, *Trópico de Cáncer*, Barcelona, RBA Editores, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Platón, *Diálogos*, vol. IV, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Editorial Trotta, 2016.

—. *Parerga y Paralipómena*, Madrid, Editorial Trotta, 2020.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

En este libro, sorprendente y extraordinario, no se ofrece al lector un texto secundario, un libro sobre Bataille, en el sentido habitual. ***Sed de aniquilación*** *es un libro del que Bataille se habría sentido orgulloso: indómito, apasionado e intrépido.*

"Cuando digo que no se trata de un libro 'sobre' Bataille, no lo digo literalmente, pues dice más sobre él, en el buen sentido, que cualquier otra cosa que haya leído sobre el tema. Me refiero a que no se limita a analizar o criticar a Bataille, sino que se compromete con él, dando lugar a algo impresionante... Creo que estamos ante un libro ciertamente excepcional, una obra literaria, algo realmente raro".

Sadie Plant.

Próximamente en Materia Oscura:

Entrevistas: 1968-2008 (Perspectivas críticas), **Jean Baudrillard.**
El Príncipe de las redes (Bruno Latour y la Metafísica), **Graham Harman.**
Filosofía, psicoanálisis y emancipación, **Herbert Marcuse.**